حکمت سعدی

کیخسرو هخامنشی



مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران، سعدی شمالی، ۲۳۵

بها قیمت مقطوع
۶۰۰ ریال

حکمت سعدی

کیخسرو هخامنشی



مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران، ۲۵۳۵



هخامنشی، کیخسرو
حکمت سعدی
چاپ اول: ۱۳۵۳ ـ هندوستان
چاپ دوم: ۲۵۳۵ شاهنشاهی
چاپ: چاپخانهٔ فاروس ایران، تهران
شمارهٔ ثبت کتابخانهٔ ملی: ۶۸۳-۲۵۳۵/۵/۱۷

بیاد مادرم که خود درآتش حرمانها
و نـابخردیهای پیرامـون سوخت
تا شعلهٔ جـان و خـرد فرزندان را
فروزان و تابان دارد.

بمبئی ـ خرداد ۱۳۵۳

یادداشت نگارنده

این نامه با عنوان حکمت سعدی نخست در سال ۱۳۵۳ خورشیدی در بمبئی، هندوستان، به چاپ رسید و توسط بنگاه پیپر پرینت نشر شد. در آن هنگام نابسامانی کارچاپ و نایابی کاغذ و چاپ‌افزارهای دیگر در بمبئی چنان بود که بارهابی سرانجام گذاشتن کار چون تنها راه غلبه بردشواری جلوه‌گر شد. اما پافشاری نگارنده و بردباری و پشتکار آقای عارف مدیر جوان و کاردان بنگاه، سرانجام مایهٔ رهایی از بن‌بست گردید. با این‌همه‌این کامیابی به بهای کوتاه‌گردانیدن بسیاری‌از گفتارها وحذف یکی دو بخش از نامه تمام شد.

نگارنده آرزومندآن بود در فرصتی مناسب مطالب‌نامه را از نوازنظر بگذراند وکمبودها را رفع‌کند و با اصلاح زبان گفتارها از پاره‌ای نارساییها و نابهنجاریهای کلام بکاهد. بدبختانه گرفتاریهای زندگی مجال چنین کاری را بدست‌نداد، وجز اصلاحات ناچیزی‌که در زبان‌گفتارها شدکتاب بیش وکم به همان صورتی‌که در چاپ نخست بود باقی ماند، و آرزوی بهتر گردانیدن متن و رفع کمبودها یك گام دیگر، تا چاپ سوم،به عقب برده شد.

فهرست

بخش یکم

بخش دوم

بخش سوم

Title

Author

Accession No.

Call No.

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date

گه گه خیال درسرم آید که این منم
ملك عجم گرفته به تیغ سخنوری
بازم نفس فرو رود از هول اهل فضل
با کف موسوی چه زند سحر سامری

پیشگفتار

گفتگوهای اخلاقی وبطور کلی علم اخلاق یادانش بررسی چگونگی همبستگیهای میان فرد با افراد دیگر و باهمهٔ جامعه از دیدگاه نیك وبد، در میان مبحثهای گوناگون فلسفه جای ویژه‌ای دارد. اخلاق ازآنجا که عموماً نگهدارندهٔ آداب و رسوم و احساسات و قواعدی است که در زمینهٔ همبستگیهای میان افراد بر پایهٔ سودهای مادی وموقعیت اجتماعیشان پدیدآمده است، یکی ازاهرمهای بسیار مؤثر جامعه می باشد. این جنبهٔ استاتیك یا ایستان ودگرگونی‌ناپذیرندهٔ اخلاق ـ بویژه در دورانی که یك چرخش (تحول) بنیادی اجتماع درکار است ـ چون ابزاری محافظه‌کارانه مورد بهره‌برداری بد اندیشان ودشمنان خلق قرار می گیرد.

البته اخلاق بمثابه‌شکلی‌ازشعوروآگاهی اجتماعی، مانند هرپدیدهٔ اجتماعی دیگر، دارای جنبهٔ متضاد ومخالفی نیز هست: جنبهٔ دینامیك یا جنبان و دگرنده (متغیر). ولی‌دگرشهای (تغییرات) این‌جنبهٔ متغیر که‌بنابه‌قوانین‌دیالکتیك[1] انجام می گیرد در شرایط عادی عموماً دگرشهایی است چندی (کمی)، کم کَمك و نامحسوس. تنها در مورد چرخشهای تند اجتماعی‌است که‌دگرشهای اصول‌اخلاقی

۱. دیالکتیك به‌مفهوم دانش دگرشها، چرخشهاوتضادها.

به‌صورت چونی (کیفی)[1] و جهشی انجام یافته و اغلب آداب و قواعد نوینی که زمینه‌اش مدتها پیش کم کم در جامعه فراهم آمده جای رسمها وآیینهای کهنه را می گیرد.

در گذشته دگرشها و گردشهای (تبدیلهای) اصول و قواعد اخلاقی چون دیگرچرخشهای اجتماعی بیش وکم غریزی و خودبخود انجام می‌یافته، مانندآن چرخشها انباشته ازتضاد و برخوردهای سخت بوده ودرموارد زیادی ازراه کنش و واکنشهای خشن روی می گرفته است. همانگونه که آشنایی به‌قوانین‌چرخشهای اجتماعی و چِهَست (ماهیت) آنها موجب می گردد که انسان بیشتر و بهتر برایـن چرخشها بـازبینی داشته و مایه تحقق ساده‌تر و با برخـورد کمتر آنها گردد، آشنایی و آگاهی بر چگونگی قوانین‌دگرشهای اصول وقواعد اخلاقی نیزابزار انجام دگرشهای بایسته اخلاقی را درجامعه بطورآگاهانه و تندتر و بهتر بدست می‌دهد.

واما آگاهی برچهست قوانین اخلاق تنها از راه آشنایی با مسائل اخلاقی زمان حاضر شَوَند (امکان) ندارد و نیازمند بررسی آن در جریان دگـرشهای تاریخی‌اش می‌باشد. تنها در سایهٔ یك چنین بررسی است که می‌توان بـه قوانین چرخشهای آینده‌آن نیز پی برد؛ زیرا همیشه بهترین سنن واصول اخلاقی گذشته بطورفشرده ومتناسب باشرایط زمان دراصول اخلاقی جوامع نـوین باز می‌تابند. در واقع اصول اخلاقی جوامع نوغالباً موازین بنیادی و عمومی اخلاقی بشر را که درگذار هزاران سال‌توسط خلقهادرجریان مبارزه علیه ستم‌اجتماعی‌وعلیه‌پلیدیهای اخلاقی پدید آمده است، درخود فراهم دارند.

در یك چنین بـررسی، طبعاً آثار اندیشه گران و سخنوران برجستهٔ هر جامعه‌ای که نظرات وعقاید پیشرو زمان خودرا درنوشته‌هایشان بازتابانیده‌اندنقش شایانی دارد. سخنان نغزسعدی شیراز، سرایندهٔ بـزرگ سده هفتم و بزرگترین

۱. واژه‌های چندی و چونی بجـای کمی و کیفی را پـورِسینا در دانشنامهٔ علایی بـه‌کار برده است.

سراینده اندرزگوی[1] ایران بیگمان در زمرهٔ چنین آثار است.

ولی پژوهش در سخنان سعدی نه‌تنها از لحاظ پی بردن به‌ویژگیهای اخلاقی گذشته بلکه ازجهت شناسایی مسائل اخلاقی کنونی جامعه نیزاهمیت دارد. زیرا گذشته ازآن دگرشهای مثبت ومنفی اخلاقی که درچند دهه اخیر وبیشترپس از جنگ دوم‌جهانی درمیان‌لایه‌های آگاه‌تر و کسانی که با زندگی وفرهنگ‌دنیای باختر و خاور آشنایی دارند در حال تکوین است، می‌توان گفت اصول اخلاقی حال حاضر جامعهٔ کشور ما در بنیاد و خطوط کلی همان اصول سده‌های میانه می‌باشد، اصولی که در گذشته به‌صورت ترکیبی ازآموزشهای دینی وآداب وسنن‌غیردینی اخلاقی‌شکل گرفته‌اند و در نوشته‌های‌حکمتی‌سعدی‌نیز بازتابیده‌اند.

چایکین دانشمند فقید شوروی در پیشگفتار خود بر ترجمه بوستان به‌روسی ضمن خاطرنشان ساختن ژرفای نفوذ افکار و عقاید سعدی درجامعه ایران می‌نویسد:

> آنچه وابسته به ایران سده بیستم است، سعدی بی‌هیچگونه اغراق فرمانروای آراء و افکار بوده... و باپابرجایی شگفت نفوذ خویش بهتر ازهر برهانی همه نیرومندی بازمانده‌های شئون اجتماعی فئودالیسم و شعور آن‌را دراین کشور آشکار می‌سازد[2].

ناگفته نماند که دراین داوری در کنار نکته‌نظرهای درست یکی دونکته‌ای نیز هست که می‌تواند مایهٔ سوءتفاهم گردد. یکی آنکه فرمانروایی آراء وافکارسعدی بی‌قید وشرط نیست. این فرمانروایی با همهٔ‌دامنه و ژرفای خود نسبی است وشاید بیشتر درمورد نکات نظر دینی آموزش اخلاقی او راست آید. متأسفانه اصولی از آموزشهای اخلاقی پیشرو او که کمتر مورد توجه بوده وهست کم نیست.

دیگراینکه‌اگرچندنیرومندی‌بازمانده‌های‌آگاهی فئودالی ونیز پابرجایی نفوذ اندیشه وآراءِ سعدی واقعیتی انکارنکردنی است ولی‌این پابرجایی تنها ناشی از نیرومندی بازمانده‌های شئون اجتماعی واخلاقی فئودالیسم نیست. اگر چنین

1. Didactic

۲. چایکین: بوستان سعدی، مسکو، ۱۹۳۵. ص VIII (متن روسی).

باشد معنایش آن خواهد بود که اندیشه و باور سعدی چیزی جز شعور و آگاهی فئودالیته را باز نمی‌تاباند. ولی چنانکه در بخشهای آینده خواهیم دید، در نظرات و آموزشهای اخلاقی سعدی نکته‌ها و اصولی هست که نه تنها امروز بلکه در جوامع آینده، آینده‌ای که بتوان با دانش و بینش امروزی پیش‌بینی کرد، نیز پذیرفتنی و باارزش خواهد بود.

اما آنچه وابسته به نیرومندی بازمانده‌های آگاهی فئودالیته در ایران است این پدیده علل چندی دارد، ازجمله:

۱ـ لنگرداری[1] عمومی ایدئولژی یا آراء و افکار اجتماعی و کندی دگرش آن نسبت به دگرش شرایط مادی زندگی جامعه. این لنگرداری بویژه در دوران‌هایی که دگرش ایدئولژیك بطور غریزی و خود بخودی انجام می‌گیرد ـ غریزه‌ای که اگرچه با گرایش کاهنده ولی درهرحال تا یك چرخش بنیادی جامعه و از میان رفتن کامل عناصر بهره‌کش و عواقب اجتماعی و روانی آن در گذار چندین نسل وجود دارد ـ عامل بسیار مؤثری است.

۲ـ فاصله نسبی اجتماع ما نسبت به جوامع بالیده (رشدیافته). در ایران اکنون کار بزرگ ازمیان بردن بازمانده‌های وابستگی ارباب ـ رعیتی چون بنیادی‌ترین نمایه (مظهر) وابستگی تولیدی دوران فئودالیته در جریان است، پدیده‌ای که در کشورهای پیشرفته در دورانی از ۱۰۰ تا ۲۰۰ سال پیش انجام یافته و درمیهن ما باید در زمانی کوتاه سرانجام گیرد.

۳ـ خواست لایه‌های سودجو در نگهداری آداب و رسوم اخلاقی کهنه‌ای که پاسدار برتریها و بهره‌مندیهای ناشایسته آنان بوده و درمواردی با آموزشهای دینی بهم آمیخته بصورت اصول و عقاید ایمانی درآمده است.

از سوی دیگر ادبیات و آثار بزرگان سخن پارسی در زندگی اجتماعی خلقهای ایران، بویژه در سدهٔ اخیر نقش قابل توجهی به‌خود گرفته است. ایرانشناسان شوروی، براگینسکی و کمیسارف، این نکته را دراثر خود بنام ادبیات پارسی چنین

1. Inertia

یادآور می‌شوند: ادبیات درخاور بطور فعال وارد زندگی شده و در حال حاضر با جنبش ملی پیوند ارگانیك دارد و غالباً و گاهی مطلقاً نقش بلندگوی عمدهٔ اندیشه همگانی را ایفا می کند.[1]

واما هراندازه استادی سخنور شیراز درسخن معروف عام وخاص بوده و از زمان زندگیش تاکنون بمورد یا بیمورد دربارهٔ آن دادسخن داده وستوده‌اند، بهمان اندازه بـه مضمون و محتوی اندیشه و بـاورهـای او و ارزیابی تحلیل‌آمیز آن تا دوران اخیر در کشورما کمتر توجه شده است. البته اینگونه بیتوجهی محدود به‌آثار سعدی نیست، بلکه ویژگی همگانی کار مورخان و تذکره نویسان مابوده است، نکته‌ای که خاورشناسان‌غرب بدرستی بر آن خرده می گیرند. آرتورآربری خاورشناس‌نامور انگلیسی دراین‌باره می گوید:

آنگاه که پای تعیین شایستگی‌سخنوران وتحلیل هنر ویژهٔ‌آنان به‌میان می‌آید تذکره‌نویسان همه گرایش سختی به‌نـاروشنی گفتارآمیخته با خوشامدگویی غلیظ از خود نشان می‌دهند.[2]

تنها ازآغاز سدهٔ کنونی است که ادیبان ومنتقدان ایران در راه بررسی وارزیابی علمی اندیشه وکارهای پیشینیان گام نهاده‌اند. این هنوز آغاز کار است و پیمودن راه دراز، پرپیچ‌وخم وناهموار چنین بررسی به‌علت پهنه و ژرفای کم‌مانند گنجینهٔ دستاوردهای اندیشه و ذوق اندیشه‌گران وسخنوران ما ازیکسو و سردرگمیهای پدید شده از کار سست برخی مـورخان از سوی دیگر تلاش دهها وصدهـا تن از پژوهندگان را در گذار چند نسل ناگزیر می‌سازد.

خوشبختانه برای چنین راهپیمایـی دشواری هم اکنون دیگر «توشه‌ای» وجود دارد که در گردآوری آن گذشته از بررسان باختر پژوهندگان ایرانی‌هم برغم کوتاهی زمانی که ازپیوستن آنان به‌این کار می گذرد جای برجسته‌ای‌داشته و دارند. ولی این توشه ویا نوشته‌ها وآثـاری که فراورد جستجوها و بررسیهای

۱. ای. براگینسکی و د. کمیسارف: ادبیات پارسی، مسکو ۱۹۶۲، ص۵. (متن‌روسی)

2. A. Arberry: *Fifty Poems of Hafiz*, Combsidge, 1947, p. 14.

خاورشناسان شرق و غرب می‌باشد رویهمرفته دارای کمبودهایی است که باید برکنار گردد. از مهمترین این کمبودها استنباطات و نتیجه گیریهای نادرستی است که بطورعمده‌زاییدهٔ دید درونگرا وایده‌آلیستی مؤلفان آن می‌باشد. مثلاً آربری،دانشمند فقید یاد شده، یکی ازبرجسته‌ترین خاورشناسان باختر، از دیدگاه جهان‌بینی ایده‌آلیستی ودئیستی‌خود عرفان را «ژرفترین کار کرد انسانی» می‌شمارد و برآنست که برای بررسی‌آن تنها کنجکاوی علمی بسنده نیست بلکه باید باور داشت که «هدف همهٔ دانشها عرفان است» و بالاخره «پژوهندهٔ تصوف خود باید بلحاظی صوفی باشد.»[1] ویا ماسه خاورشناس فرانسوی در اثرخود به نام اسلام پایه پنداشته‌هایش را در بارهٔ اسلام برداده‌هایی نهاده که در واقع حقیقت ندارند، و بلیایف دانشمند فقید شوروی در دیباچه‌ای که بر برگردان‌روسی کتاب نوشته نادرستی این «حقایق» را بدرستی یادآور شده است.[2]

از اینگونه نادرستیهای کلی وجزئی درآثار دردست ـ چه خاوری و چه باختری ـ درباره زندگی معنوی گذشته کشور ما وخاورمیانه کم نیست. بنابراین بهره گیری ازاین «توشه» برای بررسیهای بیشتر در زمینهٔ پرسیده‌های (مسائل) علمی، ادبی وایدئولژیك دورانهای گذشته باید با برخوردی انتقادآمیزاز دیدگاه رئالیسم وتحلیل و بررسی عینی انجام گیرد. دراین نوشته ما درموارد بایسته‌به‌این نادرستیها خواهیم پرداخت.

حکیم یا سراینده

درآغاز سده کنونی، هنگامیکه شرایط پژوهشهای علمی در بارهٔ فرهنگ گذشته خلق ما در درون کشور فراهم می‌شد، هفتصدمین سال هجری تألیف گلستان (سال ۱۳۵۶ هجری برابر با ۱۳۱۶ خورشیدی) بهترین مناسبت را برای آغاز

1. A. Arberry: *An Introduction to the History of Sufism*, London, 1942. p. 61.

۲. ه. ماسه: اسلام، مسکو، ۱۹۶۱ (ازدیباچه بلیایف بر برگردان کتاب) ص ۸ (متن‌روسی)

بررسی جنبه‌های گوناگون آثار سعدی بدست داد و باهمکاری تنی چند از ادیبان و پژوهندگان برجسته، مجموعه‌ای به‌نام سعدی‌نامه گردآمد که می‌توان گفت گذشته از برخی نوشته‌های کم‌وبیش سطحی رویهمرفته دارای نظرات واندیشه‌های با ارزشی است. بویژه پیشگفتار کوتاه ولی نغز شادروان محمد علی فروغی که ضمن یك راهنمایی برنامه‌وار در مورد کارهایی که برای بزرگداشت سعدی باید انجام گیرد پرجنبه بودن آفرینندگی او را چنین می‌نمایاند:

بالاخره در آثار سعدی مطالعه وتحقیق و نقادی بعمل آوریم. این امر مخصوصاً برای اندیشه‌ورزی‌وسخنوری وقلمفرسایی میدان بی‌پایانی‌است که بسیار سالها وعمرها می‌توانند درآن صرف کنند باینکه هم جنبهٔ شاعری شیخ سعدی را در نظر بگیرند هم‌جنبهٔ‌نویسندگی او رابنگرند، با توجه باینکه جهاندیده‌وفرسودهٔ روزگاراست و از این حیث که‌مربی اخلاق و راهنمای بهترین سیاست است واز آنرو که حکیمی دانشمند و عارفی والامقام وموحد ومتدینی با ایمان کامل است و به‌ملاحظه اینکه عاشقی دلباخته وجانسوخته است و با التفات به‌اینکه قلب رقیق و حس لطیف و ذوق سلیم دارد وازهر لطف و خوبی شاد و دلخوش وازهر بدی و زشتی متألم وآزرده می‌شود. با تذکر به‌آنکه نوع بشر را دوست دارد و برناتوان ورنجور وفقیرویتیم ومظلوم وعاجز دلسوز است ونوازش‌آنان‌را واجب می‌شمارد و حقیقت آدمیت را خواهان است و صورت بیمعنی را ناچیز می‌انگارد.[1]

آنچه وابسته به‌ارزیابی اندیشه‌ها و باورهای فلسفی سعدی است در نوشته‌های این مجموعه دو گرایش نادرست به‌چشم می‌خورد که بازتابی ازدو گونه داوری‌متضاد لایه‌های گسترده‌تری از دوستداران سعدی وبطور کلی افراد آشنا به ادبیات است: یکی کم ارجگذاری به جنبهٔ حکمتی سخنان سعدی تا مرز نفی آن و

۱. محمدعلی فروغی: سعدی نامه (شمارهٔ ویژهٔ ماهنامهٔ تعلیم وتربیت) تهران، ۱۳۱۶، ص ۶۲۲.

دیگری پربها دادن این جنبهٔ گاهی ناشایست و گزافه آمیز. نمونه گرایش نخستین در نوشتهٔ فخرالدین شادمان دیده می‌شود: «گویندگان دیگر ایران را حکیم و فیلسوف بخوانید اما برای خدا سعدی را غیرازشاعر نامی ندهید...» زیرا که «او خدای یکتای شعرفارسی است.»[1]

پر روشن است که نادرست‌تر ازاین نظر دلیلی است که برای تأکید آن آورده می‌شود، زیرا گذشته از آن که سراینده و حکیم بودن هیچ تضادی باهم ندارد، حتی بیرنگترین نوشته‌های ادبی از لحاظ ایدئولژی (سروده‌های بزمی و غیره) نیز محتوای اخلاقی و فلسفی دارد. حال چه‌رسد به گفته‌های سعدی که مشخصترین ویژگی بخش عمدهٔ آن جنبهٔ حکمتی و اخلاقی آنهاست.

باید گفت این گرایش هواداران زیادی ندارد ولی گونه دیگری از آن بویژه دریکی دو دهه پسین (اخیر) و بیشتر درمیان نسل جوان بروز نموده‌است. به‌نگاه اینان سعدی اندیشه گر نبوده و تنها چون هنرمند، پیرامون (محیط) و اجتماع خود را درنوشته‌هایش بازتابانیده و اندیشه و سخنان دیگران را باز گفته است. از اینرو جایی برای بررسی اندیشه‌های او نمی‌ماند و چنانکه پژوهشی در مسائل اجتماعی و ایدئولژیک دوران او بایسته است این خواست با بررسی بیواسطه اوضاع واحوال آن‌زمان ساده‌تر و بهتر بدست می‌آید. اینچنین داوری در بهترین حالات از گونه‌ای درک متافیزیک[2] روندِ بازتابشِ پیرامون اجتماعی در اندیشه و آثار هنرمندان می‌تواند ناشی گردد. در اینجا ما به‌رد جداگانه این داوری نمی‌پردازیم، چون نادرستی آن خود درضمن رجهای (سطور) آینده آشکار خواهدشد.

گونهٔ دیگر این گرایش نادرست درارزیابی آراءِ سعدی پربها دادن به حکمت وی است و این گرایش عمومیت بیشتر و ژرفتری دارد. ویژگی میانی

۱. فخرالدین شادمان: سعدی‌نامه، ص ۶۷۴.

۲. متافیزیک درفلسفهٔ نوین شیوه‌ای ازاندیشیدن نامیده می‌شود که پدیده‌های نهاد (طبیعت) و اجتماع را درسکون ونه‌دگرش وگردش، جدا وعایق‌ازهم ونه‌وابسته به‌یکدیگر ومؤثربرهم مورد توجه قرار می‌دهد.

(مشترك) این ارزیابیها که غالباً صورت خوشامد گویی به‌خود می گیرند در آنست که مؤلفانشان برای اثبات گفته‌های گزافه‌آمیز خود دلیلی نمی‌آورند. یکسال پس از انتشار سعدی‌نامه، هزار شیرازی مجموعه‌ای از نوشته‌ها و سروده‌های چندتن از ادیبان بنام و کمتر بنام زیر عنوان شناسایی سعدی گردآورد و خود نیز گفتاری که گویا بر گردان نوشته‌ای از انگلیسی‌است بر آن‌افزوده. ما در اینجا تنها چند رجی از این گفتار را که ارزش پرداختن به‌آن‌را ندارد برای تأیید آنچه در بالا گفته شد می‌آوریم. در بخشی از آن زیر عنوان «سعدی خدای اخلاق و فلسفه»، می‌خوانیم:

در علم اخلاق و فلسفهٔ طبیعی که بدون تردید مردمان ایران بر دیگران برتری داشته‌اند ـ گلستان و بوستان سعدی راستی این گفته را خوب می‌نماید ـ گفتار شیخ همه برای حیات معنوی و مادی انسان سودمند بوده و هست ـ عبارات شیرین ومعانی دلپذیر که درنامه‌های سعدی‌دیده می‌شود بهترین قوت روان است.[1]

این جمله‌دست وپاشکسته همهٔ آن‌چیزی است که پردازنده‌اش برای گفت (بیان)، فراشکافت (تشریح) واثبات خدایی‌سعدی در اخلاق وفلسفهٔ طبیعی (!) نوشته‌است. سپس نویسنده به‌اینکه «علوم ریاضی را نیزالبته ایرانیان به‌جهانیان آموخته‌اند» (؟) می‌پردازد و از فرا آورده‌های ایران که کرك وظرفهای سفالین است سخن می‌راند و بدینگونه دریافتن اینکه‌چرا وچگونه سعدی خدای فلسفه واخلاق‌است واینکه آیا واقعاً گلستان و بوستان دلیل برتری بیگمان مردم ایران درعلم اخلاق وفلسفه طبیعی بر دیگران است اینها را همه به عهده خواننده وا می گذارد. در سعدی نامه نیز جمله‌هایی‌مانند «از دانشمندان سلف‌تنها اواست که اصول علم اخلاق را از راه تعقل واستدلال و قواعد عملی آن‌را بطریق مشاهده و استقراء دریافته است»[2] و «کمترگوینده وکمترکتابی دربین دانایان بشر و تألیفات آنها پیدا توان کرد که

۱. ر.م. هزار شیرازی: شناسایی سعدی شیراز، ۱۳۱۷، ص۱۶.
۲. احمدبهمنیار: سعدی‌نامه، ص ۶۵۳

اینگونه استادانه به‌اسرار زندگانی برخورده و چنین اصول‌محکم برای‌آن تبیین کرده»[1] و بالاخره «سعدی نه‌تنها شاعر و نویسنده است، بلکه از بزرگان فلاسفهٔ اجتماعی ومتفکران جهان است که نظیرش کمتر بدست ملتی افتاده»[2] خواه‌ناخواه گفته آربری در بارهٔ‌تذکره‌نویسان را به یاد می‌آورد که در نوشته‌هایشان خوش آمدگویی جانشین نشان دادن شایستگی مشخص سخنوران و روشنگری آن می‌گردد، خوش آمدی که اگر به چهارچوب ادبیات پارسی نیز محدود می‌شد باندازه غلیظ می‌بود. و جالب آنست که سعدی خود هرگز بربیهمتایی یا کم‌مانندیش در میدان فضل وحکمت ادعایی‌نکرده بلکه با افتادگی‌وفروتنی‌ِسرشتیِ خویش برآنست که:

نه‌بیان فضل کردم که نصیحت تو گفتم　　　هم از آدمی شنیدیم بیان آدمیت[3]

ناگفته نماند که خاورشناسان غرب نیز در باره «حکیم یا سراینده» بودن سعدی یا خاموش مانده‌اند یا باظهار نظرهای کلی پرداخته‌اند. شاید تنها ماسه، خاورشناس فرانسوی، که بررسی تا اندازه‌ای فراگیر در باره سعدی انجام داده، دراینباره نظری به‌واقعیت نزدیکتر دارد:

سعدی فیلسوف سراینده مانند لوکرتسیوس[4] یا وینیی[5] نیست. بلکه او سراینده اخلاقگرایی است که در اخلاق، رفتار وصفات همزمانان خود باریک می‌شود و آن تعمیمی که بالطبع ازاین باریک‌بینی بدست می‌آید پیش از هرچیز جنبهٔ اخلاق عملی دارد.[6]

۱. رضازاده شفق: سعدی نامه ص۶۸۳　　　۲. جلال‌الدین همایی: سعدی‌نامه. ص ۱۷۷.
۳. کلیات سعدی (طیبات) ص ۵۶۲.
۴. لوکرتسیوس (Lucretius) فیلسوف و سرایندهٔ بزرگ روم که ۹۹ تا ۵۵ پیش ازمیلاد می‌زیسته.وی پیرومکتب مادی دموکریت (ذیمقراطس) واپیکور (ابیقور) بوده ونظرات و باورهای فلسفی خود را دردیوانی بنام نهادچیزها شرح داده است.
۵. وینیی (Vigny) نویسنده وسرایندهٔ فیلسوف مشرب فرانسه (۱۷۹۷–۱۸۶۳). مشخصهٔ سروده‌های فلسفی‌او بدبینی آمیخته باسرخوردگی‌اززندگی وفراخواندن به‌سربرد خاموشانه ودلیرانه ناگواریهای روزگار است.
6. H. Massé. *Essai sur le poète Saadi*. paris, 1919. P. 133.

کوتاه آنکه سعدی چه از دید هنر وچه اندیشه بیگمان از سخنوران پرپهلو و برجسته ما است و نظریات و آراء اخلاقی واجتماعی او نه تنها برای ارزش خودی‌اش بلکه به‌جهت آنکه به صورت بخش زندهٔ اندیشه‌ها و باورهای اجتماع ما درآمده است نیز شایان پژوهش و بررسی است. گو اینکه اگر در مورد توانایی هنریش گفته خود وی پذیرفتنی باشد که «برحدیث من وحسن تونیفزاید کس ـ حدهمین است سخنگویی وزیبایی را» در زمینهٔ پهنه وبویژه تراز اندیشه‌های فلسفی ازچنین «حدی»ـ اگر بتوان برای اندیشه مرزی پنداشت ـ نیك دوراست و گذشته ازاندیشه‌گرانی چون پورسینا، رازی، غزالی وخواجه‌نصیرالدین طوسی، باسرایندگانی چون خیام، عطار ومولوی نیز همتراز نیست.

واما این ناهمترازی واین واقعیت که سعدی «تنها دانشمندی از گذشتگان که اصول علمی اخلاق را از راه‌تعقلی دریافته» نیست و از زمرهٔ «بزرگان فلسفهٔ اجتماعی ومتفکران جهانی که نظیرش کمتر بدست ملتی‌افتاده» نمی‌باشد از پایگاه وارزش اوچیزی نمی کاهد و کوتاهی و گناهی متوجه وی نمی‌سازد. سعدی دارای چنان استعداد ونبوغی است که درشرایط سازگار می‌توانست براستی موردآن‌همه ستایش قرار گیرد. چنانکه کوتاهی و گناهی درکار باشد ازآن شرایط اجتماعی تاریك‌وخفقان‌آور سده‌های‌میانه است که باسلاح تعبد و ریاواحکام قشری وخشك درکار خشکاندن سرچشمه ذوق‌هنرمندان واز بیخ‌بر کندن نهال اندیشهٔدانشمندان بوده است. ولی سعدی علی‌رغم چنین شرایط تباه باقریحه وصفات درخشان خودبه آفرینش ارزشهای خیره کنندهٔ هنری واجتماعی دست زده و نامش بسزا در ردیف بزرگان جهان جای گرفته است.

پس از سعدی‌نامه کتاب ونوشته‌های چندی در بارهٔ سعدی چاپ شده که در برخی تعمق بیشتری نسبت باندیشه و باورهای وی انجام گرفته است. ازاین لحاظ کتابهای تعلیم وتربیت درنظرسعدی نوشته محمد جنابزاده، مکتب سعدی از کشاورز صدر، و قلمرو سعدی اثر علی دشتی شایان توجه است. بعلاوه قلرو سعدی بطور کلی میان همه‌نوشته‌ها ونامه‌هایی که‌تا کنون دربارهٔ سعدی پرداخته‌اندجایی

ویژه دارد. این نخستین نوشتهٔ پارسی است که در آن کوشش شده اندیشه و باور سعدی با تحلیل واستدلال بررسی گردد، گو اینکه سناتور دشتی در این بررسی چهره‌ای ازسعدی را نمایانده‌اند که بیشتر با برگرفتهای درونگرا وشخصی ایشان می‌خواند تا سیمای واقعی پیرشیراز. نگارنده همانگاه که کوشیده است برخی پرسیده‌های کلی دید وباورهای اخلاقی‌سعدی را دراین نوشته بمیان‌آورده وبدان پاسخ گوید، کوشش نموده بخشی از برگرفتهای‌نادرست دربارهٔ سعدی را نیز-چه در کتابها ومنابع بیرونی و چه درونی و بیش از همه درقلمروسعدی - تا آنجا که بگفتار ما بستگی دارد و دامنهٔ گفتار شوند می‌دهد باز نماید.

درپایان پیشگفتار نکته‌ای چند را باید یادآورشویم. یکی اینکه چون در این نوشته پیرامون برگرفتها و باورهای کسان زیادی، چه‌در کنار وچه دربرابر آنها، به‌چون وچرا پرداخته‌وخواسته‌ایم درستی برخی ازآنها رابرخوانندەنمایانده نادرستی برخی دیگر را روشن سازیم ناگزیرازآوردن گفته‌های آنان- گاهی‌تا یك عبارت تمام - شده‌ایم. درچنین مواردی جای‌این آورده‌ها را نشان داده‌ایم تا خوانندگان خود شوند داوری و اقناع را داشته باشند و آنان که خواهان تعمّق یا پژوهش بیشتر درپرسیده هستند به‌آسانی بتوانند سررشتهٔ گفتار رابدست آورند.

دیگر اینکه در این نوشته برخی‌واژه‌ها واصطلاحات نوین بکار رفته‌وبرای پیشگیری ازهر گونه ناروشنی و دشواری یکی دوبار واژه‌های مصطلح برابر آنها را درپرانتز آورده‌ایم. پیش ازهرچیز ازخداوندان دانش وبینش درخواست دارد این کار نگارنده را که خود ناشی‌از کوشش اودرساده‌نویسی‌بوده است بر گستاخی نگیرند و برلغزشهایی که دراین کوشش پیش‌آمده باشد بچشم گذشت نگریسته نگارنده را برآن آگاه فرمایند.

انباشته بودن متن‌های فلسفی در زبان پارسی از واژه‌ها و اصطلاحهای تازی گذشته ازناهنجاری‌زبان دریافتن این گفتگوهارا برای‌بیشتر مردم دشوارمی‌سازد. بر کنار کردن این کمبود اکنون دیگر به کوششی تا اندازه‌ای همگانی درآمده

است. آنچه بستگی به‌واژه‌های آورده از نویسنده دراین نوشته دارد چه بسا برای شماری ازآن‌ها همانند بهتری بتوان یافت. نویسنده از دریافت هرگونه نظر و ملاحظه‌ای دراین باره بسیار سپاسمند خواهد شد.

سوم اینکه درپایان این نامه، ریزی از واژه‌های نوینی که نویسنده آورده پیوست‌است. این ریز در دارنده (شامل، متضمن) واژه‌های نوینی که تا کنون دیگران بکار برده‌اند ولی گاهی معنای دیگری ازآنها اراده شده و در متن برای نشاندادن مفهومی که منظوراین نوشته بوده همسنگ مصطلح آن‌را درپرانتز گذاشته‌ایم، نیست.

سرانجام آنکه درسراسر این نوشته تکیه‌روی گفتار که باحروف ایرانیك مشخص شده ازنگارنده است، مگر درمواردی که پردازندۀ آن‌نام برده می‌شود.

بخش یکم

دوران سعدی و جهان‌بینی او

آن فرمانروایی سعدی بر جان و دلها را که چاپکین می‌نمایاند، هم جنبهٔ ادبی و هنری دارد ــ آنچه که شکل و ظرف گفته‌های سعدی را تشکیل می‌دهد ــ و هم جنبهٔ اندیشه‌ای و حکمتی که درداشت گفته‌های اوست. جنبهٔ نخستین چیرگی سعدی را روانشاد عباس اقبال چنین تأکید می کند که «تصور نمی‌رود که هیچیك ازشعرا و ادبای عالم بر ملت همزبان خود آن اندازه که سعدی بر روح و زبان و ذوق و فکر ملت ایران و عامهٔ فارسی‌زبان تسلط دارد استیلای ادبی داشته باشد.»[1] در این گفته هیچگونه گزافه‌ای نیست و یك برابر نهاد (مقایسه) ساده چیرگی و نفوذ سعدی بر سخن پارسی با سخنوران بزرگ باختر چون شکسپیر، پوشکین، گوته و دیگران گواه درستی آن تواند بود.

نا گفته نماند که این پابرجایی فرمانروایی سعدی بر سخن پارسی خود باز گوی واقعیت دیگری نیز هست و آن اینکه ادب پارسی پس از سعدی دچار ایست شده و

۱. عباس اقبال: تاریخ مفصل ایران ازاستیلای مغول تا اعلان مشروطیت تهران، امیر کبیر، جلد یکم (چاپ دوم) ص ۵۴۳.

در آن بالشی روی نداده است. این بالش ناگزیر که از آغاز سدهٔ کنونی با کمدلی و کندی سر آغازیده در دوسه دهه پسین شتاب گرفته درحال شگفتن است.

در بارهٔ جنبه‌دوم چیرگی سعدی ویانفوذ اندیشه‌های وی دکتر عیسی‌صدیق بر آنست که: «... شاید بتوان او را بزرگترین ومتنفذترین مربی ومعلم اخلاق عملی در ایران دانست.»[1]

اگرهم در چِهَست و چون اندیشه‌های حکمت عملی سعدی ناهمانندیهایی میانِ محققان‌ایرانی‌وناایرانی درکاراست، در اندازه وچند دامنهٔ نفوذآن ـ چنانکه در بالا نیز دیدیم ـ کمتر اختلاف نظری هست.

آربری سعدی راعالیترین اخلاقگرای[2] ایران‌می‌داند همانگونه که‌فردوسی بزرگترین استاد حماسه است وحافظ برجسته‌ترین شاعر غزلسرا.[3]

واما آراء وافکار اخلاقی سعدی ازلحاظ همبستگیهایش با دیگرمکتبهای اخلاقی وبویژه ازآنِ پیشینیان نیز شایان اهمیت است. استاد بهارمی‌نویسد:

> بعداز کلیله و دمنه که کتابی است دنیایی و بنیاد آن کتاب در دولت ساسانیان و کیش زردشت ـ یعنی دولت و مذهبی دنیایی و امپرتوری‌ای بزرگ‌حامی ونگهبان جهان ـ ریخته‌شد، کتابی که مانند گلستان‌تقلید از کلیله نباشد ولی باهمان روح‌دنیایی تألیف شده‌باشد درنثر فارسی‌وجود ندارد.[4]

روشن است که اینجا ارزش ادبی برجسته و نمونه‌وار دونامه کلیله ودمنه وگلستان مورد نظر استاد است و گرنه مرزبان‌نامه و قابوسنامه نیز باهمان‌روح دنیایی پرداخته شده‌اند.

آربری در رسالهٔ خود زیر عنوان ادبیات ایران در مجموعهٔ میراث ایران

۱. عیسی صدیق: تاریخ فرهنگ ایران تهران، ۱۳۳۶. ص۱۶۲.

2. Moralist

3. A. Arberry. *Immortal Rose*. London, 1948. p. 25.

۴. ملک‌الشعرا بهار: سبک‌شناسی تهران، ۱۳۳۷. جلد سوم ص ۱۲۶–۱۲۷.

(کارچند تن از خاورشناسان برجسته انگلستان) در باره تاثیر ادبیات اندرزی دوران ساسانیان بر آثار اخلاقـی پس‌ازآن در ایـران می‌نویسد که: این ادبیات «اندرز» که معروفترین آنها پندنامك وزرگمهر (یا پندنامهٔ بزرگمهر و زیر دانشمند خسرو انوشیروان) است یکی از محصولات خاص نبوغ ایرانی است که در ادبیات اسلامی دوره‌های بعد تأثیر بسزایی کرد و گذشته ازاشعار وادبیات بیشماری که از قرن دهم میلادی تا امروز براساس پندنامه سروده شده بسیاری از کتب اخلاقی‌از قابوسنامه گرفته تا گلستان سعدی تاحد زیادی از این پندنامه سرمشق گرفته‌اند.[1]

بدینجهت دامنهٔ آندوران ازجهان‌بینی وایدئولژیهای چیره در جامعه‌ایران که‌چون زمینهٔ اندیشه و باورهای‌سعدی موردتوجه‌قرار می گیردنمی‌تواند به‌زمان زندگی او محدود باشد و ناگزیر بایدشرایط اجتماعی، اقتصادی و ایدئولژیکی دورانی‌چندصد ساله را ـ ولواشاره‌وار ـ دربرگیرد.

الف ـ شرایط اجتماعی وایدئولژیکی دوران سعدی

از جزئیات زندگی‌سعدی نکات‌زیادی روشن نیست؛نه‌تنها بدرستی‌نمی‌دانیم که‌کی بدنیا آمده وچه زمانی در گذشته بلکه دربارهٔ نام او نیز گفتگو هست. برخی نام اورا مشرف‌الدین می‌دانند ودیگران مصلح‌الـدین. در سالهای پسین رأی بیشتر محققان به‌دومی گرایش‌دارد.چنین ناروشنیها ازآنجاپدیدشده که‌بیشتراطلاعات در- بارهٔ زندگی سعدی‌ازنوشته‌های خود او گرفته شده‌وسعدی که‌برآن نبوده‌تاریخچهٔ زندگی خود ورویدادهای‌زمان‌خویش‌را بنویسد وهدفش ازآوردن برخی از آنها زمینه‌سازی برای گفتن‌مطلب ونتیجه گیریهای اخلاقی می‌بوده، چندان پروایـی بدرستی زمانی ومکانی آنهانتموده است، ازاینگونه‌است داستان مسافرتش به‌کاشغر در زمان آشتی سلطان محمد خـوارزمشاه با پادشاه ختا در بـاب پنجم گلستان و سرشناخته بودن وی درآنجا. روانشاد عباس اقبال آشتیانی نادرستی این‌امر را در رسالهٔ عالمانهٔ خود زیر عنوان «زمان تولد واوایل زندگی سعدی» در سعدی‌نامه

۱. آربری: میراث ایران ترجمهٔ احمد بیرشك [ودیگران] تهران، ۱۳۳۶. ص ۳۲۷.

که سپس به‌عنوان مقدمه‌بر کلیات سعدی به‌تصحیح ایشان در ۱۳۱۷ چاپ شده با دلایل تاریخی نشان داده است.[۱]

گذشته‌ازآن، همانگونه که محمدقزوینی‌وعباس‌اقبال خاطر نشان می‌سازند، بخشی دیگر از این ناروشنیها در نتیجهٔ اشتباه ناسخان روی داده است.[۲] استاداقبال باآوردن چند نمونهٔ محققانه در این باره در رسالهٔ نامبرده با روشنی نشان می‌دهد که در نتیجهٔ اشتباه کوچکی دراستنساخ «دیدم» بجای «دیدند» یا از قلم انداختن یك بیت آنچنان «اغلاط فاحش» درکار آمده «که روح شیخ بزرگوار نیز از آنها خبر نداشته وفقط بیسوادی و تفنن ناسخان وخـوانندگان قرون بعد آنها را بنام سعدی در گلستان وارد کرده است.»[۳]

ازلحاظ بررسیهای ما این ناروشنیها عموماً نقشی ندارند، مگر یکی که آن ندانستن تاریخ نگارش بیشتر نوشته‌هـای سعدی است. از میان اینها تنها تـاریخ گلستان و بوستان دانسته است: زمان نگارش گلستان را سعدی خـود ۶۵۶ هجری می‌نویسد[۴] وبوستان را یکسال پیش از آن به‌پایان رسانیده است. ولی باید در نظر داشت که سعدی مطالب‌ومحتوای این دونامه را نیز درظرف آن یکی دوسال فراهم نیاورده بلکه در گذار سالهای دراز «سیر درآفاق وانفس» بنوشتن واندوختن آنها پرداخته است. این ناروشنی ـ ندانستن تاریخ درست بیشتر نوشته‌های سعدی ـ ما را از دانستن‌چگونگی‌دگر گونیها، تحولات وتضادهایی که درنظریات وداوریهای اجتماعی واخلاقی او پدید شده وترتیب زمانی این دگرگونیها باز می‌دارد.

مصلح‌الدین در دههٔ اول سدهٔ هفتم هجری در شیراز، حاکم‌نشین پارس که آنزمان اتابکان پارس برآن‌فرمانروایی داشتند، درخانواده‌ای ازپیشوایان متوسط

۱. کلیات سعدی بامقدمهٔ عباس اقبال‌آشتیانی. تهران ۱۳۱۷.ص یه.

۲. محمد قزوینی: ممدوحین شیخ سعدی تهران ۱۳۱۸.ص ۷۰ و۷۱.

۳. کلیات سعدی با مقدمهٔ عباس اقبال آشتیانی، ص یو، یز، یح.

۴. سعدی: کلیات نسخه تصحیح شده محمدعلی‌فروغی (پس ازاین تنهاکلیات سعدی)تهران، ۱۳۳۶. ص ۷۹.

دینی به‌دنیا آمد. یتیم‌شدن وی در کودکی مایهٔ درد و رنج زیاد او گردید:

مرا باشد از درد طفلان خبر — که در طفلی ازسر برفتم پدر[1]

به‌نظر برخی از محققان ازآنجا که سعدی درآغاز جوانی و دوران دانش‌اندوزی از همراهی و کمکهای خاندان زنگی، فرمانروایان آن زمان پارس، برخوردارشده بپاس‌آن هنگامی که‌درمقام سراینده ازنزدیکان شاهزاده سعدابن‌ابی‌بکر ابن‌سعد گردیده به سعدی تخلص کرده است.

چنانکه از گفته‌های‌خود سعدی ودیگران برمی‌آید زندگی‌اش را سه‌دوران مشخص ۲۰ـ۳۰ ساله تشکیل می‌دهد: یکی دوران کودکی وجوانی و فراگرفتن دانش وشناخت، دوم‌دوران مسافرتها وجهانگردیها، سوم دوران برگشت به‌زادگاه خود شیراز وآفریدن‌آثار گرانبها.

نخستین مرحلهٔ زندگی سعدی یعنی‌دوران دانش‌اندوزیش در شیراز وبغداد گذشت وپس از فراگرفتن آموزشهای نخستین در شیراز برای گذراندن دورهٔ مدرسهٔ نظامیه به بغداد رفت،

مرا در نظامیه ادرار بود — شب و روز تلقین وتکرار بود[2]

مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد و نظامیه‌های دیگری که در چند نقطهٔ قلمرو اسلامی برپا بودند بهترین ومجهزترین مدارس آن دوران بشمار می‌رفتند. این مدرسه‌ها را نظام‌الملك وزیر ایرانی ومقتدر الب‌ارسلان بنیان نهاده بود و درآنها که بیشتر وابسته به‌مسجدها و مراکز دینی بودند بطور کلی علوم الهی یاد داده می‌شد[3]، و وظیفهٔ این مدارس در واقع تهیهٔ «کادرهای» بایسته برای دستگاههای دینی و دولتی بود.

واما سعدی به‌مرحلهٔ دوم زندگی‌اش یا دوران گشت و سیاحت خود و

۱. کلیات سعدی. ص ۲۶۹.

۲. کلیات سعدی. ص ۳۶۰.

۳. سعید نفیسی: «مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد» مجلهٔ مهر، شماره یکم سال دوم، تهران ۱۳۱۳. ص ۵.

انگیزهٔ آن وسپس بر گشتش به زادگاه خویش درخواتیم وبوستان چنین اشاره می کند:

وجودم به‌تنگ آمد ازجورتنگی — شدم در سفر روزگاری درنگی
جهان زیرپی چون سکندر بریدم — چو یأجوج بگذشتم ازسد سنگی
برون جستم ازتنگ ترکان چودیدم — جهان درهم افتاده چون موی زنگی
چو باز آمدم کشور آسوده دیدم — زگرگان بدررفته آن تیزچنگی[1]

و

در اقصای عالم بگشتم بسی — بسر بردم ایام با هر کسی
تمتع ز هر گوشه‌ای یافتم — زهر خرمنی خوشه‌ای یافتم
چو پاکان شیراز خاکی نهاد — ندیدم که رحمت براین خاک باد
تولای مردان این پاک بوم — برانگیختم خاطر از شام و روم[2]

سعدی دراین مرحله از زندگی‌اش اگر چند هنوز آن شهرت دوران سوم ـ بویژه پس از پرداختن به بوستان وگلستان ـ را ندارد ولی دیگر سراینده‌ای گمنام نیست. داستان سفر او به کاشغر در گلستان باهمهٔ نادرستی که از حیث زمان دارد گواه گویایی براین نکته است.

این شرایط و ویژگیهای زندگی شخصی سعدی طبعاً در چگونگی شکل گرفتن اندیشه و باور اجتماعی واخلاقی وی ویابسخن دیگر در برگزیدن زمینه وتعیین دامنه ومرز معرفت او نقش بزرگی داشته‌اند. ولی ازآنجا که پایه و بنیاد وتا اندازه زیادی محتوای جهان‌بینی وآراء و نظریات حکمت عملی سعدی را جهان‌بینی همگانی وایدئولژیهای غالب آن‌زمان جامعهٔ ایران‌تشکیل‌می‌دهند، پیدا است که برای دریافت وارزیابی عینی نظریات اخلاقی وی باید آنها را برزمینه‌ای از آراء واندیشه‌های دوران او یعنی فئودالیته بررسی نماییم.

۱. کلیات سعدی، ص ۸۰۷.
۲. همانجا، ص ۲۲۰.

□

ایران در دوران سعدی یا سدهٔ هفتم هجری چون جزیی از قلمرو اسلام یکی از سیاهترین دورانهای فئودالیته را بسر برده است. دراین دوران سایهٔ تار وخفقان‌آور متشرعان ریاکار برهمهٔ شئون زندگی گسترده شده وآخرین جنبش ایستادگی‌در برابر ستم و بهره کشی زبردستان وفرمانروایان را که بشکل تصوف پدید شده بود ودر سده‌های چهارم وپنجم بیشتر شهرها وآبادیها را فرا گرفته بود درهم شکسته وسپس ازدرون تباه ساخته بود. طبیعی است که درچنین شرایطی که‌هر گونه‌آزاد-اندیشی را خفه کرده و هر زبان راستگویی را در کام کشیده بودند، برای دانش و فرهنگ دیگر جایی نمی‌ماند. بارزترین مظهر تباهی ایدئولژیکی و علمی این دوران تخطئه وتعطیل دانشهای «دنیائی» یعنی علوم طبیعی و فلسفه و بطورکلی محدود کردن مفهوم دانش به‌تنها «دانش الهی» است.

علومی که در قرن پنجم وششم درمدارس تدریس می‌شد عبارت بودند از فقه، اصول، حدیث، علم کلام، تفسیر و ادبیات عرب. ولی تعلیم فلسفه بآزادی وتحقیق قرن چهارم متروك بود. بعضی ازفقها آموختن فلسفه را حرام می‌دانستند وفلاسفه را تکفیر می کردند. علمای بزرگ این عصر ازقبیل عین‌القضاة همدانی مقتول به‌سال ۵۲۶ و شیخ شهاب‌الدین سهروردی مقتول درسال ۵۸۷ به‌اتهام بیدینی و بجرم‌آزادی فکر کشته شدند. درقرن ششم براثرحملهٔشدید فقهاوعلمای دین‌حتی‌نویسندگان وگویندگان فلسفه را سرزنش وتحقیر نموده‌اند، بطوری‌که خاقانی شروانی فلسفه را علم تعطیل و فیلسوف را کافر وگمراه می‌خواند... حاصل سخن اینکه دراین دوره علوم عقلی مانند فلسفه، ریاضی وعلوم طبیعی به‌انحطاط میل‌نمود و غرض اصلی و هدف اساسی در تحصیل علم بیان مطالب دینی گردید.[1]

فلسفه و علوم طبیعی درایران از اواسط دوران ساسانیان رواج یافت وشهرهای

۱. حسین‌فریور: تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۳۴ (چاپ‌سوم) ص ۱۱۳ و۱۱۴.

نصیبین و گندیشاپور مرکز آموزش و پرورش آن گردید. هم در آن دوران کتابهایی از آثار حکمتی یونانی به‌پهلوی بر گردانده شد. پس از تسلط اعراب بر ایران تا هنگام روی‌کار آمدن حکومتهای ایرانی در واقع هر گونه فعالیت جدی علمی در ایران ازمیان رفت و با استوار شدن فرمانروایی سامانیان است که دوباره کار و کوشش دانشمندان آغاز می‌شود و در بیشتر رشته‌های دانش و ادب مردان بنامی پدید می گردند. ازسدهٔ سوم به‌بعد فلسفه‌نیز دوباره رواج می‌یابد ولی بزودی زهدفروشان، پژوهندگان علوم طبیعی و بویژه فلسفه را مورد تعقیب و آزار قرار می‌دهند. حتی درسدهٔ چهارم نیز دیگر آموزش فلسفه به‌آن آزادی و تحقیقی که آقای فریور می‌انگارد در کار نبوده و بزرگانی چون خیام باید چنین تقیه کنند:

دشمن بغلط گفت که من فلسفی‌ام

ایزد داند که آنچه او گفت نیم[1]

باز در اواخر سدهٔ سوم و اوائل سدهٔ چهارم محمد ذکریای رازی، یکی از درخشانترین سیماهای دانش و حکمت ایران، می‌تواند با دغدغهٔ خاطر نسبتاً کمتری از ترس تکفیر، زندگی خود را وقف علوم و فلسفه سازد. ولی صدسال دیرتر کسی چون ابن‌سینا بگناه پرداختن بعلوم ناگزیر می‌شود از دینداری خود دفاع کند و دردورانهای بعد اخوان‌الصفا حتی آخرین تلاش خود را برای آشتی دادن قشریان اشاعره باشیوهٔ تفکر علمی و حکمتی نیز باید در نهانی انجام دهند و رسالات خود را بی‌نام و نشان بپراکنند زیرا دیگر هیچگونه زینهاری برای پرداختن به «علوم تعطیل» در کار نیست.

ولی تنها آموزش علوم طبیعی و فلسفه نیست که در این دوران راه زوال می‌پیماید، بلکه بطور کلی زندگی معنوی و حتی شرایط مادی جامعه از رشد باز می‌ایستد، زیرا تحجر و جمود ایدئولژیك زمان، راه را برهر گونه پرواز اندیشه و جنب و جوش و تلاش آفریننده می‌بندد. خود همان از رونق افتادن دانش‌پژوهی و

۱. خیام: رباعیات مسکو، ۱۹۵۹ جلددوم، ص۷۷.

ازمیان رفتن اندیشهٔ فلسفی خود گواه گویای این حقیقت تواند بود. این ویژگی عمدهٔ زندگی معنوی دوران سعدی است که بر روی زیربنای اجتماعی آن دوران پدید شده است.

زیربنای اجتماعی ایران در سده‌های میانه

تحلیل همه جانبهٔ شرایط مادی و اقتصادی آن دوران و نشان‌دادن ریشه‌های آن رکود و سیر قهقرایی مادی و معنوی از دایرهٔ این گفتار بیرون است، بگذریم از آنکه در بارهٔ چگونگی ساختمان اقتصادی جامعهٔ آنروزی ایران نیز هنوز مسائل و نکات بنیادی زیادی روشن نیست.

در باخترزمین از آغاز عصر نوین و انقلابهای بورژوازی، هزاران محقق و مورخ بکار پژوهش پرداخته و در گذار دویست- سی‌صد سال، تاریخ روشن و شسته رفته‌ای از مراحل عمدهٔ رشد اقتصادی و اجتماعی و اندیشه و فرهنگ ملل خود را فراهم آورده‌اند و از آنجا که این بررسیها نخست در آنجا انجام گرفته، آن ترکیب‌بندی[1] اقتصادی ـ اجتماعی که جوامع غرب در گذار تاریخ دوهزار و پانصد سالهٔ خود از آنها گذشته‌اند به‌صورت کلاسیك درآمده است. در دوران پیش از تمدن که در جامعه هیچگونه تولیدی در کار نیست و معیشت جامعه از راه شکار و فراهم آوردن میوهٔ درختان تأمین می گردد، ترکیب‌بندی عمومی جوامع انسانی اشتراك کهن است. پس از آن عصر حجر و تولید با ابزارهای سنگی آغاز می گردد. ظاهراً در این دوران است که در نتیجهٔ افزایش تولید بتدریج اختلاف طبقاتی در درون جوامع پیدا می‌شود و در دورانهای بعدی یعنی دوران مفرغ و آهن رشد این اختلاف طبقاتی به‌پیدایش دو طبقهٔ مشخص اجتماعی یعنی آزادها و برده‌ها می‌انجامد و دوران برده‌داری و تشکیل دولت و طبقات حاکمه آغاز می گردد. دوران برده‌داری کلاسیك در تاریخ اروپا دوران تمدنهای یونان و روم باستان است. این دوران

1. Formatin

نزدیك به‌هزار سال دوام می کند. سپس دوران کم وبیش هزار ساله فئودالی ازسدهٔ پنجم تا شانزدهم میلادی فرا می‌رسد وازسدهٔ هفدهم به‌بعد دوران بورژوازی جای آن‌را می گیرد.

این مراحل رشد ونمو باتفاوت زمانی دوره‌ها ودیگر ویژگیهای ناحیه‌ای وملی[1] بیش و کم درتاریخ تکامل همهٔ جوامع دیده می‌شود.

زیربنای اجتماعی ایران در دوران سعدی فئودالیسم است که مشخصهٔ اساسی آن تولید خرده کالایی کشاورزی مبنی بر کار کشاورزان محروم از حقوق اجتماعی و وابسته به‌زمین (رعیت، سرف) می‌باشد. آنچه بطور کلی فئودالیسم آسیایی را از گونهٔ اروپایی آن متمایز می‌سازد شیوهٔ تولید آسیایی[2] است: ساخت و نگهداشت شبکه‌های کاریز، آب‌انبار وبندهای آبیاری بعلت کمبود آب، ازسوی دستگاههای دولتی درآسیای باختری، میانه وجنوبی پدیده‌ای همگانی است. این ویژگی اقتصادی‌خود درپدیدآوردن‌ویژگی اجتماعی‌خاور که‌پیدایش امپراتوریهای بزرگ است نقش مؤثری دارد.

از این گذشته ویژگی فئودالیسم ایران شکست و گسیختگی آن است که با غلبهٔ اعراب بر ایران در رشد عادی اقتصاد و اجتماع کشور روی می‌دهد و فئودالیسم ایرانرا به‌دو دورهٔ‌مشخص بخش می کند. در بارهٔ زمان پیدایش‌فئودالیته تاکنون اطلاع درستی نداریم. ولی می‌توان نظردانشمندانی راکه برآنند برخی مشخصات فئودالیته دراواخر دوران اشکانیان پدید شده وازآغاز دوران ساسانیان (از۲۲۶ تا ۶۵۱ میلادی) فئودالیسم دیگر رژیم اقتصادی چیره در ایران است

۱. ملت مقوله‌ایست تاریخی که اصولاً درعصرنوین (بطور کلی همزمان با روی‌کار آمدن رژیمهای بورژوازی) با پیشرفت صنایع وتکنیك وتکامل وسایل آمد و رفت وهمبستگی مادی ومعنوی‌عموماً برزمینهٔ یگانگی سرزمین، اقتصاد، زبان، فرهنگ وسنن پدید می‌شود. بنابراین در دورانهای پیش از بورژوازی سخنی ازآن (و دیگر مفاهیم وابسته به‌آن) نمی‌تواند درمیان باشد وکاربرد واژه «ملی» اینجا مشروط ومحدود است.
۲. وجه تولید آسیایی.

پذیرفت. نوشته‌های بازمانده از اوان دوران ساسانیان گویای بخش جامعه بر چهار طبقه است: ۱) درباریان واشراف ۲) پیشوایان دینی ۳) لشکریان و۴) پیشه‌وران‌و کشاورزان. گذشته از اینکه دراین‌طبقه‌بندی سخنی ازبرده در کار نیست‌اینگونه بخش جامعه مشخص بنیادی دوران فئودالیته است. پیگولفسکایا خاورشناس شوروی دراین باره می‌نویسد:

«نامه تنسر که در نیمهٔ یکم سدهٔ ششم میلادی نوشته شده نشاندهندهٔ آنست که در آن هنگام زیربنای جامعه فئودالی‌نورس دیگر بوجود آمده و روبنای اجتماعی زمان ازاین زیربنا فعالانه پشتیبانی می کند.»[۱]

در دوران ساسانی همگام با کشاورزی، صنایع دستی و بازرگانی وساختمان شهرها نیز رونق می‌یابد. این‌رشد نیروهای تولیدی درنیمهٔ دوم آن دوران مایهٔ افزایش تضادهای درونی اجتماع -پیش ازهمه میان کشاورزان و زمینداران- می گردد که بزرگترین مظهرآن‌پیدایش جنبش مزدکیان است. سرکوبی‌جنبش مزدك و برخی اصلاحات خسرو یکم (انوشیروان) گرچه تا اندازه‌ای ازتضادها می کاهد ولی این اصلاحات چنانکه شاید و باید ریشه‌ای نیست تاآن تضادها را از پایه بگشاید و در نتیجه پایا باشد. با درگذشت خسرو یکم اصلاحات او نیز که بطور عمده عبارت از کاستن چیزی ازمالیاتها وستم اشراف وپیشوایان دینی بود از میان می‌رود وافزایش فشاروستم طبقات حاکمه ازیکسو وناخشنودی خلق ازسوی دیگر دست بدست هم داده شالوده ایران ساسانی را از هم می‌پاشد.

استیلای اعراب و گسترش اسلام چون‌ایدئولژی آنان، رشد تاریخی ایران‌را ازبستر عادی‌اش خارج می کند. برخی محققان ومورخان این تغییر مسیر را با تعمیم مشخصات و ویژگیهای دوره‌ای ازتاریخ پس ازاسلام که در آن اقتصاد و فرهنگ وعلوم رونق می‌یابد پدیده‌ای یکسره مثبت می‌شمارند وبه‌جنبه‌های منفی

۱. ن. پیگولفسکایا: شهرهای ایران در اوان سده‌های میانه، مسکو ۱۹۵۶. ص۱۲۱. (متن روسی).

آن پروا ندارند. با افتادن امپراتوری‌ساسانی، اگر فشار اقتصادی واجتماعی طبقات حاکمه بیکبار ازمیان می‌رود همانگاه دوران دراز هرج ومرج و تسخیر سرزمین پهناور ایران‌ازسوی اعراب نیز آغاز می گردد، دکتر منوچهر تهرانی خطوط کلی این تغییر مسیر تاریخ ایران را بدینگونه توصیف می کند:

«اسلام اندك اندك بروطن ماچیره می‌شود. اما این امر بهمین سادگی حاصل نمی‌آید ومصائب فراوان به‌همراه می‌آورد. از همین عصر به بعد جرعه‌ای آب خوش از گلوی ایرانی پایین نمی‌رود. آشوب دوران پر-درنگ تازیان، جنگهای پایان‌ناپذیر ایران نیمه‌مستقل و بعد مستقل... همه دست به‌دست هم‌می‌دهند وآتشفشانی دوزخگون‌وسخت هراس‌انگیز پدید می‌آورند.»[1]

روبنای اجتماعی‌ایران پس از اسلام

هنوز استیلای عرب برسراسر سرزمین ایران استوار نشده است که دوران‌شورشها وقیامهای کوچك وبزرگ‌خلق باشرکت‌دهگانان وپیشه‌وران‌شهرها آغازمی گردد. خواست عمدهٔ این‌قیامها که ازنیمه‌های سدهٔ نخست تا اوان سدهٔ سوم می‌پاید آزادی ازبنداشغالگران بیگانه وبدست‌آوردن استقلال سیاسی‌است.[2] وبخشی‌اززمینداران

۱. منوچهرتهرانی: عامل انسانی دراقتصاد ایران، شماره‌ویژه ماهنامهٔ بورس، تهران، ۱۳۴۶، ص ۲۰.

۲. بزرگترین قیام دهگانی درسال ۱۲۹ هجری درخراسان روی داد و سپس به‌سراسر ایران گسترش یافت. در رأس این قیام ابومسلم جاداشت‌که ازمیان «رعیت» بیرون آمده بود. شورشیان مقدمات قیام را سالها پنهانی فراهم‌آوردند و بروز آن مایهٔ سرنگونی خلافت امویان وروی کارآمدن عباسیان گردید. این قیام‌گرچه نتوانست ناوابستگی ایران را از خلافت عرب تحقق بخشد مایهٔ درآمدن‌ایرانیان دردستگاههای فرمانروایی عباسیان‌گردید. دکتر ذبیح‌الله صفا نتایج این پیروزی را چنین برمی‌شمارد. ۱) نفوذ تمدن، آداب وسنن و بالاخره سازمانهای اداری واجتماعی ایرانی درتمدن اسلام ۲) بدست آوردن مواضع حساس دولتی برای ایرانیان ۳) پیدایش نهضت‌علمی واجتماعی بزرگی که منجر به‌ایجاد تمدن بزرگ اسلام گردید. ذبیح‌الله صفا: تاریخ ادبیات درایران، جلد یکم، ص۲۵.

و برخی فئودالها نیز درآن شرکت‌دارند. ولی شرکت‌خانها وزمینداران ازیکسو ازجنبهٔ ضد فئودالی این جنبشها می کاهد وازسوی دیگر تضاد میان فئودالها مایهٔ پراکندگی صفوف رزمندگان، متوجه شدن این نبردها علیه یکدیگر، ناتوانی آن دربرابر غاصبان‌خارجی و بالاخره افزایش‌هرج ومرج می‌شود. درچنین آشوبی که تابرقراری حکومتهای ایرانی درسدهٔ سوم دوام دارد طبعاً رونق اقتصادی ورشد نیروهای تولیدی نمی‌تواند درکار باشد. روی‌کارآمدن حکومتهای ایرانی شرائط پا گرفتن و رونق اقتصاد را فراهم می‌آورد و بدنبال آن فرهنگ ودانش، شکوفان می گردد. در دوران دویست سالهٔ این حکومتها پیشرفتهای بزرگی در همه شئون مادی ومعنوی جامعه دست داد. زبان پارسی بجای تازی زبان رسمی شد و سنن ایرانی از نو زنده گردید. از این لحاظ بزرگترین خدمت را خاندان سامانی (۲۶۱-۳۸۹) انجام داد. در دربارهای سامانیان وملوك زیردست آنان سرایندگان (ازجمله رودکی و دقیقی) و دانشمندان زیادی به کار بودند. پایهٔ زندگی علمی ابن‌سینا در واقع در کتابخانهٔ دربار سامانی گذاشته شد. گذشته از اینها سامانیان درمساهله[1] وگذشت دینی نیز ازسنن پیش از اسلام پیروی می کردند.

«در دربار شاهان‌سامانی عموماًپیروان مذاهب مختلف سنی، شیعه،زرتشتی و مسیحی باحداکثر آزادی عقیده و در کمال امنیت می‌زیستند و کار می کردند... می‌توان گفت که‌دوران‌سامانیان دوران رونق‌علوم وادبیات‌است. دراین زمان تمدن اسلامی درایران به‌اوج خود می‌رسد.»[2]

واوج تمدن‌اسلامی درایران از راه‌نفوذ ایرانیان درخلافت عباسی عامل بنیادی‌اوج تمدن همگانی اسلامی می گردد.

ولی‌این رونق وشکوفندگی مادی ومعنوی بیش از دو سده نمی‌پاید. پس از سدهٔ یازدهم درنتیجهٔ روی کارآمدن ترکان غزنوی وسلجوقی وخوارزمشاهیان،

1. Tolerance

۲. ذبیح‌الله صفا: تاریخ ادبیات‌درایران، جلد یکم، تهران، ۱۳۳۵، (چاپ دوم)،ص۲۰۵.

یعنی خاندانهایی که به‌فرهنگ وسنن ایرانی دلبستگی نداشتند وبهمین جهت با سرسختی وتعصب از مرکز خلافت فرمانبری و پیروی می‌نمودند، قشریت متظاهر دینی روز بروز بیشتر پامی گیرد و شرایط رونق اقتصادی وآزادی‌باور و ایمان و شکوفندگی دانش وهنر را ازمیان می‌برد و بازآن «آتشفشان دوزخگون وسخت هراس‌انگیز» به‌کارمی‌پردازد. آقای حسن صدر دراثر محققانهٔ خود بنام‌مقایسهٔ‌سعدی وحافظ از نظرغزلسرایی وسبك به‌شرایط این دوران نوین رکود و قهقرا چنین اشاره می کند:

«در زمان‌سعدی وحافظ دیگرجنبشها ونهضتهایی نظیر قیام‌ابومسلم، بابك، مرداویج، قارن وامثال آنها بوجود نمی‌آیدزیرا این‌قیامها همه باشکست وناکامی روبرو می‌شوند وقدرت چنین قیامهایی باقی نمی‌ماند. ولی ملت ایران ازبین نمی‌رود بلکه ازمدتها پیش این‌نهضتها صورت دیگری‌بخود می گیرد و بتدریج بمقاومت منفی مبدل می‌شود. انکار عرفانی خود نوعی جنبش مقاومت است که در برابر تعالیم خلفا و دستور نمایندگان مذهب خودنمایی می‌کند.»[1]

کسانی هم هستند که اگر به‌جنبه‌های منفی مسیر تاریخ ایران پس ازاسلام توجه می‌نمایند توجیه وتعلیل ویژه‌ای برای آن دارند. بنظر اینان آن شرایط پیشرو و پیشبرنده‌ای که اسلام با خود به‌ایران‌آورد نتوانست درمحیط انباشته ازسنن و آداب فئودالی ایران ریشه گیرد واز اینرو پس ازچندی از میان رفت. برخی از این کسان که به‌دانشهای نوین اجتماعی آشنائی دارند باتطبیق الگووار مراحل تاریخی و رویدادها وانگیزه‌های‌آن در اروپا برپدیده‌های تاریخی خاور بدون در نظر گرفتن‌همهٔ جنبه‌ها وویژگیهای اجتماعی این‌سرزمین چنین نتیجه می گیرند که اگر اعراب مسلمان توانستند در زمانی کوتاه بخش بزرگی ازجهان متمدن

۱. حسن صدر حاج سید جوادی: مقایسهٔ سعدی وحافظ از نظر غزلسرائی وسبك، تهران، ۱۳۳۲، ص ۱۹.

آنروزی را بگشایند از آنرو است که نمایندهٔ رژیم اجتماعی و ایدئولژی رشدیافته‌تری نسبت به‌جوامع فئودالی سرزمینهای مفتوحه بودند. به‌رغم اینان اسلام در عربستان چون ایدئولژی جامعهٔ سرمایه‌داری (بازرگانی) فراز آمده و سپس اعراب ضمن لشکرکشیهایشان مایهٔ گستردن این ایدئولژی و نظم اجتماعی نوین در سرزمینهای دیگر شدند، همانگونه که ارتش ناپلئون ایده‌های انقلاب بزرگ فرانسه‌را درجهانگشاییهایش به سرزمینهای اروپای مرکزی و خاوری برد. دکتر منوچهر تهرانی در رسالهٔ نامبرده خود گونه‌ای ازچنین داوری را می‌نمایاند آنگاه که می‌نویسد:

«غنچهٔ دموکراسی خاص اسلامی که حاصل نحوهٔ زیست بازرگانی تازیان می‌بود ـ برروی تنهٔ درخت فئودالی ما جوش نمی‌خورد و پیوندش نمی‌گیرد و با شتاب می‌خشکد.»[1]

پی‌بردن به‌نادرستی اینچنین داوری دشوار نیست، زیرا اگر لازمهٔ پیروزی مردمی در جهانگشایی همیشه داشتن نظم اجتماعی و ایدئولژی برتری باشد آنگاه باید بپذیریم که ترکان، مغولان و تاتارها متمدن‌ترین مردم آندوران بوده و بالیده‌ترین ایدئولژی‌را داشته‌اند زیرا بزرگترین کشورگشاییها را انجام داده‌اند. دیگر آنکه شیوهٔ زیست همهٔ تازیان که اکثریت مطلق آنان بادیه‌نشین بودند و اقتصاد شبانی داشتند «بازرگانی» نبوده بلکه از آن میان تنها بخشی ازساکنان دوشهر مکه و یثرب (مدینه) به‌بازرگانی می‌پرداختند. سوم اینکه کاراین بخش ازمردم مکه و مدینه نیز همه بازرگانی نبوده بلکه بیشتر آنان به‌آورد و برد کالاهای بازرگانی میان هند و آسیای جنوبی (از راه جنوبی ـ شمالی در کنارهٔ باختری شبه جزیره عربستان) و چین و ایران (از راه خاوری ـ باختری در شمال عربستان) ازیکسو و شامات و روم از سوی دیگر می‌پرداختند. بالاخره آن دموکراسی ویژه در واقع بازمانده و یادگار دموکراسی بدوی تیره‌ای است از زمانی که هنوز اختلاف طبقاتی

۱. منوچهر تهرانی: پیشین.

در تیره‌های عرب پیدا نشده واین دموکراسی بدوی را از میان نبرده بود. محمد پیغمبر اسلام خودچون نمایندهٔ اکثریت افراد این طوایف، در برابرسران متمکن آنها برمی‌خیزد وبهمین‌رو با ایستادگی سرسخت سران تیره‌ها روبرو می‌شود و ناگزیر به‌مهاجرت از مکه می‌گردد.

پس این‌دموکراسی «ویژه»، یك دموکراسی از تراز جامعهٔ بازرگانی نیست بلکه بعکس دموکراسی بدوی یك اقتصاد شبانی و نظم اجتماعی تیره‌ای در حال گذر به‌نظم اجتماعی برده‌داری است که در همه کشورهای همسایهٔ عربستان صدها سال پیش ازآن درکار بوده و از میان رفته بود. بنا براین طبیعی است که «غنچهٔ» دموکراسی وایدئولژی جامعه‌ای که بیش ازیکدورهٔ تمام تاریخی از این کشورها باز مانده بطور کلی نتواند بر روی «تنهٔ درخت» جوامع این کشورها جوش بخورد وشکوفان گردد وچون با آهن وخون براین کشورها تحمیل شده مایهٔ خشکاندن این تنهٔ درختان گردد وشرائط پیدایش آن «آتشفشان دوزخگون» را فراهم‌آورد. چنانچه نظر دکتر تهرانی درست می‌بود آن دموکراسی ویژه دست کم می‌بایستی درخود عربستان‌یعنی زادگاه خود شکوفان گشته وبارور گردد. ولی تاریخ، خلاف آنرا گواهی می‌دهد:

> همین که‌آن شور وجوش اولی رو به‌آرامش گذاشته... عربستان بهمان حال اول بر گشته و بدویت که تنها معیشت مقتضی این قبیل اقالیم‌است بقوت سابق عود کرده، همان حال تعصب جاهلیت و تفرق وتشتت احیاء شده است وامروز نیزعربستان باوجود... وسائل تمدن جدید ازاین‌لحاظ چندان با قرون قبل ازاسلام فرق نکرده است.[1]

واما گذشته ازتأثیر منفی‌اقتصاد شبانی، استیلای‌اعراب از نومایهٔ‌دایرشدن برده‌داری در کشورهای‌مفتوحه می‌شود. اسلام‌اگرچه‌آزاد کردن بنده را تشویق می کندولی برده‌داری وخرید وفروش برده را منع نمی کند. دکتر آریان‌پور دراثر با ارزش

۱. عباس‌اقبال: تاریخ‌ایران ازصدراسلام تااستیلای مغول، تهران، ۱۳۱۸.ص۲۴.

خود «زمینهٔ اجتماعی شعر پارسی» ازاین نکات چنین یاد می کند:

«... قوم عرب درآغاز تسلط خود برایران نظام فلاحتی را تا اندازه‌ای به رنگ نظام‌شبانی‌عربی‌درآورد. ازاین گذشته‌هجوم‌وغلبهٔ وحشیانه‌معمولاً با اسیرگری ملازمت داشته و نظام برده‌داری، چنانکه تاریخ نشان می‌دهد، جامعهٔ زمیندار را به‌سیر قهقرایی می کشاند.»[1]

این نمایی بسیار کلی وناقص ازاوضاع واحوال اقتصادی ـ اجتماعی دوران‌سده‌های میانه تازمان سعدی است، واصطلاح «آتشفشان دوزخگون» یاد شده اگر بازتابندهٔ همهٔ جوانب و ویژگیهای آن نباشد گویای ماهیت ویرانگرانهٔ‌آن ازلحاظ شرایط مادی‌واقتصادی می‌تواند باشد. ولی‌ازنظرعواقب اجتماعی‌آنچه شاید ازاین‌آتشفشان هم سهمناکتراست‌ضربهٔ‌نابودکننده‌ای‌است که باازمیان‌بردن سنن باستانی وبیش از همه زبان وآثار نوشتهٔ‌ایران برپیکر فرهنگ کشور وارد می گردد. تحقیررسمی ایرانیان بانام عجم (به‌معنای بیزبان) برزمینهٔ آن ضربهٔ مرگبار در کار ریشه کن کردن هستی وشخصیت‌ایران وایرانی است. تنهاواکنش جانبازانهٔ سدها وهزاران مردان نامی و گمنام است که کشور را از چنین سرنوشتی شوم می‌رهاند و کاخ هستی ایران را درآن توفانهای بنیان کن برپا می‌دارد.

برپادارندگان بنای هستی‌ایران پیش ازهمه‌بزرگان سخن و ادب ایران‌اند ودرمیان آنان اگر فردوسی از نو سازندهٔ این‌کاخ بلند و زنده کنندهٔ «عجم» با پارسی خویش است، سعدی معمار هنرمندی است که دراستوار کردن بیشتر آن‌کاخ وآراستنش بیمانند است.

ارزیابی ما از پایگاه ارجمند سعدی ناقص خواهد بود اگر از نظر دور داریم که وی هنگامی به‌ترمیم وآراستن کاخ نظم ونثر پارسی کمر می‌بندد که ـ چنانکه در بالا گذشت ـ تنورهٔ «آتشفشان دوزخگون» باز مدتها است زبانه می کشد وآخرین تلاش ناامیدانهٔ خلق ایران ـ جنبش تصوف ـ نیز در سراشیب

۱. ا. ح. آریان‌پور: «زمینهٔ‌شعرپارسی» مجلهٔ پیام نوین، (فروردین۱۳۴۴)، ص۷۵.

تباهی وزوال افتاده است.

ب ـ سعدی و تصوف

کسان زیادی سعدی را سرایندهٔ صوفی شمرده‌اند. حتی ادوارد براون که میان سعدی ازیکسو وعطار ومولوی از سوی دیگر تفاوت می گذارد و برآنست که سخنان سعدی‌چون آنِ مولوی وعطار تمام عرفانی نیست بلکه نیمی‌لاهوتی ونیمی ناسوتی است و «بدون تزلزل می‌توان گفت که خرددنیایی بیش از عرفان‌خصیصه عمدهٔ» نوشته‌های سعدی را تشکیل‌می‌دهد، از وی در کنارهمان دوسخنور چون‌سه سرایندهٔ عمدهٔ تصوف نام می‌برد.[1] با اینهمه محققانی که در مسألهٔ صوفی بودن یا نبودن سعدی‌تأمل‌بیشتری کرده‌اندبه‌داوری نزدیکتر به‌واقعیتی‌رسیده‌اند. دونالدسن گفتهٔ کرامر را در دایرةالمعارف اسلام تأیید می کند که:

«به‌این پرسش که آیا سعدی خود احساسات صوفیانه داشته به‌احتمال‌زیاد باید پاسخ منفی داد زیرا نهاد عملی وی او را بیشتر برآن می‌دارد که به مسائل اخلاقی بپردازد و عرفان را بخدمت ایدهٔ اخلاقی عالیتری برای زندگانی خاکی وا دارد. در موارد زیادی او منطق عادی زندگی را در برابر تعصب گزافه‌آمیز در بارهٔ زندگانی جهان دیگر جای می‌دهد.»[2]

البته نفی مطلق احساسات صوفیانه در سعدی ـدست کم درهمهٔ دوران زندگی‌اش‌ـ درست‌نیست. تصوف بیگمان برسعدی تأثیر زیادی داشته و درشکل گرفتن نهایی اندیشه و باور اجتماعی واخلاقی او نقش بسیار مؤثری را بازی کرده است. آنچه از لحاظ ما اهمیت دارد اندازه وچگونگی این تأثیر است که برای دریافت بهتر آن باید تا می‌توان تصویر روشنتری ازماهیت تصوف درایران وچند وچون‌آن در زمان سعدی داشت.

1. E. Brown. *Aliterary History of Persia*, Cambridge 1928-30, vol. 2, pp. 525-26.
2. D. Donaldson. *Studies in Islamic Ethics*. London, 1953 pp 232-233

تصوف در همان سدهٔ نخستین اسلام بر مبانی آموزشهای دینی اسلام پدید آمد. این تصوف «یك تصوف عربی و با عقاید شرعی سنی کاملاً قابل تطبیق می باشد و اصول آنرا در عقیدهٔ رهبانیت و ترك دنیا... باید جست.»[1] این تصوف یك روش اخلاقی بمفهوم دینی آن است و جنبهٔ ایدئولژیکی و تئوری ندارد و بگفتهٔ دکتر قاسم غنی «راه عملی تکامل روحی» است.[2]

هرمان اته چگونگی پیدایش و ماهیت تصوفی را که سپس در ایران می گسترد چنین می نمایاند:

«با پیشرفت مطالعات فلسفی و بخصوص نوافلاطونی عمل تفکیك تصوف مذهبی از تصوفی که صبغهٔ الحاد دارد در آغاز آهسته و بعد سریعتر انجام یافت و بتدریج تصوف ایرانی بوجود آمد.»[3] و این «الهیات عرفانی-ایرانی... کاملاً مغایر یکتاپرستی سنت اسلامی است، در عین حال جهت دینی و وحدت وجودی دارد که با دین اسلام و سایر ادیان آسمانی مباینت دارد. البته برای تطبیق احوال آن با احکام دین بواسطهٔ تفسیر و تعبیر آیات قرآنی اهتمام بعمل آمده... ولی این عقاید با عقاید رسمی و شرعی تصوف دورهٔ اول اسلام فرق فاحش دارد.»[4]

نکته‌ای را که نمی‌توان از نظر دور داشت و برای یك بررسی دامنه‌دارتر در بارهٔ تصوف باید مورد پژوهش کافی قرار گیرد همبستگی تصوف با برخی آموزشهای دوران ساسانی و پیش از اسلام است. مرحوم تقی‌زاده در اثر خود بنام مانی و دین او از لحاظ ریشه‌های شناختی تصوف به‌این همبستگی اشاره‌ای روشن دارد.[5]

ولی آنچه را اته یادآور می گردد جنبهٔ ایدئولژیکی عرفان ایرانی است.

۱. هرمان اته: تاریخ ادبیات پارسی، ترجمه رضازاده‌شفق، تهران. ۱۳۳۷. ص۱۲۹.
۲. قاسم غنی: تاریخ تصوف در اسلام، تهران، ۱۳۴۰. ص ۱۸۰.
۳. هرمان اته: همانجا. ص ۱۳۰.
۴. هرمان اته، ص۱۲۹.
۵. حسن تقی‌زاده: مانی و دین او، تهران، ۱۳۳۵، ص۵۹.

جنبهٔ مهمتر آن، جنبهٔ اجتماعی‌وسیاسی، که درواقع زاینده و پرورانندهٔ ایدئولژی تصوف می‌باشد، از نظر اته دورمانده است. برخی ازمحققان ایرانی‌انگیزهٔ پیدایش و گسترش تصوف را درایران چنین توضیح می‌دهند که فشاربنی‌امیه وتجمل‌پرستی وجنگهای پی‌درپی آنها دسته‌هایی را ـ بویژه دسته‌ای که اسلام مخالف با منافع مادی‌آنها بود ـ نسبت باسلام بدبین کرده بود. این‌دسته‌ها چون‌چارهٔ مادی دربرابر خویش نمی‌دیدند در لباس عرفان آغاز مخالفت کردند. بنظر این محققان این‌طبقهٔ متوسط عرفان‌مآب که در حقیقت به اصول عقاید اسلام پشت‌پا زده بود با اینکه به عقاید وحدت‌وجودی خود لباس اسلام پوشانیده بود تا مدتی متواری ومخفی عقاید خود را ترویج می کرد و... تودهٔ دهقان به‌این عقیده متوجه شده وطرفداران‌عرفان در دهات ایران زیاد بوده است.

این توضیح تا آنجا که وابسته به یکی از جریانهای تصوف، تصوفی که صبغهٔ الحاد دارد، وبخشی از زمینهٔ گسترش آن‌یعنی‌محیط دهگانی می‌شود درست است. دهگانان درنتیجهٔ محرومیتهای زیادی که گرویدن به‌اسلام نیز آن‌را ازمیان نبرده بود به‌پیروی از سنن جنبشهای گذشته از مزدکی گرفته تا دیگرجنبشهای پس ازاسلام(زندیقیان، خرم‌دینان، سپیدجامگان، سربداران‌وغیره) زمینهٔ‌آماده‌ای برای گسترش چنین‌آموزشهایی بودند. ولی عرفان و تصوف فقط چون روپوشی برای پوشاندن عقیده به‌جهان‌بینی دیگرومخالفت اجتماعی پدیدنشده و گسترش نیافته بلکه خود چون گونه‌ای عقیدهٔ دینی ظاهر شده و در همان حال ایستادگی منفی نیز نقش داشته است.

دیگراینکه اندیشه‌های عرفانی چون پوششی برای احساسات ضدستم‌بیگانه طبعاً در میان دهگانان نیز رسوخ یافته است ولی طبقات عمده‌ای از جامعه که در سده‌های سوم و چهارم وپنجم پایگاه بنیادی گسترش تصوف می گردند نه توده‌های دهگانی بلکه پیشه‌وران وطبقات میانهٔ‌شهرها هستند. پروفسور براگینسکی، اگر چه تنها به‌جنبهٔ ستم‌درونی بهره کشان پرواداردوستم استعماری فرمانروایان‌غاصب

بیگانه را در نظر نمی گیرد، بدرستی خاطر نشان می سازد که:

آن لایهٔ اجتماعی که زایندهٔ تصوف مخالفت کننده (اپوزیسیونی) است، پیش از هرچیز پیشه‌وران سده‌های میانه‌انـد. با همهٔ کمبودهایی که از لحاظ بررسی وضعیت و ایدئولژی این لایهٔ جامعه وجود دارد می‌توان با قطعیت گفت... که پیشه‌وران آن گروه اجتماعی را تشکیل می‌دهند که فعالانه‌تر از دیگران برعلیه ستم فئودالی مبارزه می کنند.[1]

و اما گسترش تصوف میان خلق خود مایهٔ تحـولات زیاد و گونا گون در فـروع آموزشها وآداب ورسوم آن می گردد، تا آنجا که بصورت پیچیده‌ترین جریانهای ایدئولژیك خاورمیانه در می‌آید. برتلس خاورشناس نامور شوروی پرجانبگی و همه‌رنگی[2] تصوف‌را به‌اندازه‌ای می‌داند که هر گونه پنداشت وجهان‌بینی می‌تواند با آن میانه‌ای داشته باشد.[3]

این همه‌رنگی تصوف امکانات بیشتری را برای پوشانیدن ایـدئولژیهای مخالف مذهب مختار و جریانهای الحاد و حتی بیدینی که بازتابندهٔ سود، اندیشه و باور ملل اسیر خلافت عرب و نـاخرسندان و مخالفان رژیم فئودالی است پدید می‌آورد.[4]

با اینهمه بیشتر جریانهای گونا گون تصوف دارای یك اصل مرکزی و یك اندیشهٔ بنیادی‌اند،وآن‌ایدهٔ‌یگانگی‌هستی(وحدت وجود)است. ویکنس خاورشناس انگلیسی در رسالهٔ خود بنام مذهب ایران بنیاد عقیدتی صوفیگری را آن می‌داند که «روح از مبدأالهی خود جدا شده و پیوسته التهاب ذاتی دارد بسوی او بـاز گردد ودراو فنا شود، چه این التهاب دراثر اشتغالات‌دیگر تقویت یابد ویا سر کوب

۱. ای. براگینسکی: ازتاریخ نظم خلقی تاجیك، مسکو، ۱۹۵۶، ص۲۴۲، (متن روسی)
2. Eclecticism
۳. ی. برتلس: تاریخ مختصرادبیات پارسی، مسکو، ۱۹۲۴، ص ۵۲ (متن روسی)
۴. آکادمی علوم‌شوروی: تاریخ فلسفه، مسکو، ۱۹۵۷، جلد یکم، ص ۲۲۰، (متن روسی)

شود فرقی درماهیت آن حاصل نمی‌شود. تصوف ایرانی از این لحاظ تفاوتی با عرفان باختر زمین ندارد.»[1]

ولی ایدهٔ یگانگی هستی تصوف با وجود برخی همانندیهای ظاهری با پان‌تئیسم باختر دارای دو اختلاف عمده است: یکی اینکه بنیاد پان‌تئیسم باختر در آخرین تحلیل عموماً استنباط مادی یگانگی هستی است، واین نکته‌ای است که در نظریات سپینوزا فیلسوف نامور سده هفدهم به‌اوج می‌رسد. حال آنکه یگانگی هستی صوفیگری در بنیاد ایده‌آلیستی آن است. دوم اینکه آنچه درمرکز توجه صوفیگری جا دارد همبستگی خدا با انسان است و نه مانند پان‌تئیسم غرب همبستگی خدا با همه چیز. شادروان احمد کسروی این نکته را انتقادآمیز و باتکیه روی تفاوت خدای اسلام با خدای تصوف چنین تأیید می‌نماید:

> اسلام خدایی را می‌شناساند که بیرون از این جهان است و پیوستگی میان او با آدمیان و دیگر آفریدگان نمی‌باشد و نتواند بود. صوفیگری خدارا همان «هستی ساده» می‌شناسد که چنانکه گفتیم اگر آن‌را بشکافیم معنایش آنست که آدمیان همه خدایند و خدای دیگری نیست. این دو خدا را باهم سازشی نتواند بود.[2]

روانشاد کسروی پرسش همبستگی خدا و انسان را از نظر صوفیگری از گوشهٔ ایده‌آلیسم خشك ومتافیزیکی خودنگاه کرده وتخطئه می کند و ابداً به‌جنبه‌های دیالکتیکی آن پروا ندارد که از یکسو گویای خواست و پنداشت همبستگی دموکراتیك‌تر انسان با قوای حاکم اجتماعی و خدا به‌مثابه مظهر آنان است واز سوی دیگر روند پیدایش زندگی تکامل آن وشناخت انسان‌را، گو بشکل ایده-

۱. ج. م. ویکنز: «مذهب ایران» (درفراهمیده میراث ایران) تهران، ۱۳۳۶، ص۲۷۳.
۲. احمد کسروی: صوفیگری تهران، (چاپ دوم) ۱۳۲۳، ص۲۹.

آلیستی ومسخ شده بازمی‌تاباند.[۱] وحال آنکه خدای اسلام مظهر همبستگی یکجانبه قهرآمیز و بنده‌خواه فرمانروایان نسبت به«رعایا» است. دکتر احمد رجایی برخی ازاین ناهمانیهای همبستگی خدا وانسان را درباورهای دینی و درنزد صوفیان چنین توصیف می کند:

خدا به چشم مسلمان قشری قهار، منتقم وسریع‌الحساب و شدیدالعقاب است و دست بشر به‌دامان کبریائیش کمتر می‌رسد و رابطهٔ او با پیغمبر اکرم غالباً بوسیلهٔ جبرئیل است و بعد از مرگ پیغمبر آن رابطه وجود ندارد. اما خدای صوفیه عطابخش و خطاپوش ومهربان و دوست صوفی است. صوفی... می‌تواند باخدا راه داشته باشد... وپیش ازآنکه بمیرد در همین جهان... به‌ملکوت الهی واصل گردد.[۲]

این جنبهٔ دموکراتیک‌تر استنباط تصوف ازهمبستگی انسان‌و خدا همراه با عوامل مثبتی که درجریان تکامل نخستینش به‌آموزشهای آن راه می‌یابد نمی‌تواند برروی سعدی اثر نگذارد. گو اینکه آن «همه‌رنگی» تصوف که در زمان سعدی به‌اوج رسیده و کفهٔ تباهی وآموزشهای گمراه کننده درآن می‌چربد مانع از تأثیری یکنواخت ویکوزن می گردد. مظهر تأثیر بدآموزیهای تصوف نوشته‌هایی ازسعدی است که بیش و کم‌رنگ‌ خرافات‌عرفانی‌دارد وموارد بیشتر آن‌را دربوستان می‌بینیم. دراین جاها سعدی تاباز گفتن «کرامات» اهل طریقت‌پیش می‌رود، چون‌راهپیمایی «پیری ازفاریاب» بردریا.[۳]

۱. چکیده این روند تکاملی درچهاربیت معروف مولوی بازگوشده:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نمامردم به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس‌چه‌ترسم کی زمردن کم‌شدم
جملهٔ دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم چون ملائك بال و پر
بار دیگر از ملك پرّان شوم	آنچه اندر و هم ناید آن شوم

۲. احمدعلی رجائی: فرهنگ‌اشعار حافظ، تهران، ۱۳۴۰، ص۲۱.

۳. کلیات سعدی، ص ۳۰۲.

با اینهمه «دموکراتیسم» تصوف دراستنباط ویژه‌اش از همبستگی خداوانسان برسعدی تأثیری ژرف وآفریننده دارد و دربیشتر نوشته‌هایش در زمینهٔ وابستگی میان افراد به‌اشکال گوناگون جلوه می کند. نمونه‌ای ازاینگونه تأثیر تصوف،در تعریفی که ازدونوع تقوی می کند نمایان می‌شود:

بدان که تقوی بردونوع است: تقوای صالحان وتقوای عارفان. تقوای صالحان از اندیشهٔ روز قیامت در مستقبل... و تقوای عارفان ازحیای رب‌العالمین درحال... وقتی که صالحان‌را شیطان عملی ناپسندیده درنظر بیاراید و طبیعت مایل‌آن کند اندیشه کنند از روز قیامت...

اما بیان تقوای عارفان‌آنکه اگر... گوشهٔ خاطرایشان بعملی ناکردنی التفات کند نه از روزقیامت ترسند بلکه‌درآن حالشان ازخدای عزوجل شرم آید که واقف است و مطلع.[1]

میخائیل زند خاورشناس شوروی پس از بررسی اندیشه وباور عرفانی‌مولوی بزرگترین سرایندهٔ تصوف همزمان سعدی، دربارهٔ سعدی می‌نویسد:

حکمت زمینی و حقیقت‌جویی درزندگی روزانه سرایندهٔ بزرگ دیگر سدهٔ سیزدهم (میلادی) مصلح‌الدین سعدی در موارد زیادی با جستجوی عرفانی‌حقیقت ِ خدای مولوی فرق‌دارد... نه‌رموز اسکولاستیکی‌تئولژی ارتدکس (منظور مباحث کلامی و علوم الهی اسلام است. نگارنده) و نه اشراق تصوف هیچکدام او را جلب نمی کند.[2]

این سخن بهمان اندازه که در نیمهٔ نخستین جای گفتگو ندارد در نیمهٔ دوم شایان درنگ است. اگرمنظور ازجلب کسی مسخر کردن سراپای خرد و اندیشهٔ وی، و واداشتن او به‌این باشد که زندگی خود را وقف پژوهش ایده‌ای کندآنگاه حق با میخائیل زند است؛ چون سعدی نه‌جوینده‌ای در کلام است ونه‌پوینده‌ای دراشراق.

۱. همانجا، ص، ۲۰و۲۱.
۲. میخائیل زند: شش سده افتخار، مسکو، ۱۹۶۴، ص۱۸۹، (متن‌روسی)

ولی اگر مقصود ـ آنچه قاعدتاً از جمله می‌توان فهمید ـ هر گونه گرایشی باشددر این صورت این داوری بجا نیست. سعدی نه‌تنها به‌هر دو گرایش‌دارد بلکه‌در آستانهٔ رسیدگی و آغاز جوانی ـ هنگامی که عموماً پایه‌های جهان‌بینی انسان ریخته می‌شود و خطوط کلی آن شکل می گیرد ـ مسخر تئولژی ارتدکس ومظاهر عملی آن می‌باشد. داستان وی در باب دوم گلستان در بارهٔ کودکی خود گواهی است روشن براین نکته: «یاد دارم که درایام طفولیت متعبد بودمی وشب‌خیز ومولع زهد وپرهیز...»[1]

آقای دشتی در قلمرو سعدی در بارهٔ چگونگی شکل گیری جهان‌بینی (بگفتهٔ ایشان «معتقدات») عامه وعوامل‌شکل‌دهندهٔ آن واندازهٔ تأثیر این عوامل‌بر «معتقدات» سعدی، علی‌رغم داوری بالنسبه سختی که نسبت به‌سعدی می کند، بطور کلی نظری نزدیك بواقعیت دارد. دربارهٔ نادرستی ارزیابی آقای دشتی ازجهان‌بینی سعدی درفصل آخر سخن خواهیم گفت. و اما اینك گفتهٔ دشتی:

کیفیت پیدایش معتقدات در اکثریت جامعهٔ انسانی بدین نحو است؛ قبل ازاینکه قوهٔ تعقل وملکهٔ اجتهاد در مردم پیدا شود دارای عقایدی شده‌اند. تلقینات دورهٔ طفولیت وتربیت مدرسه و محیط اجتماعی عقایدی را ایجاد و راسخ می کند. فقط افراد نادر وممتازی پس‌از رسیدن به‌سن رشد و دست‌یافتن به‌دانش و حکمت دارای قوهٔ اجتهاد و صاحب رأی و نظر می‌شوند و گویا سعدی‌ازاین دسته‌نیست. معلومات‌مکتسبه و آشنایی وی با مقولات فلسفی بدرجه‌ای قوی نبوده است که تلقینات اولیهٔ او را متزلزل‌کند. ولی از طرف دیگر این معلومات آن اندازه بیمایه وضعیف هم نبوده است که اثری در فکرسعدی نگذارد.[2]

باید گفت که درستی این داوری، آقای دشتی مطلق نیست وبی‌اندازه نسبی است و

۱. کلیات سعدی، ص ۱۱۲.
۲. علی دشتی: قلمروسعدی، تهران، ۱۳۳۸، ص ۴۰۲ و۴۰۳.

شرایط اجتماعی هر زمان به‌ویژه شرایط فرهنگی‌وامکانات دانش‌اندوزی و آزاد-اندیشی در چندوچون آن افراد «نادر وممتاز» دارای قوهٔ اجتهاد وصاحب رأی و نظر شونده پس ازرسیدن به‌سن رشد عامل تعیین کننده می‌باشد. پس از آنکه امویان با قیام سرداربزرگ خراسان سرنگون شدند وایرانیان در دستگاه‌خلافت نوین نفوذ بی‌اندازه‌ای یافتند شرایط آزادمنشی و آزاداندیشی و امکان نیروی اجتهاد یافتن و صاحب رأی شدن پدیدآمد و گسترش‌یافت. بدنبال این شرایط‌نوین و رواج دانشهای اجتماعی وفلسفی وآزادی اندیشه است که معتزله پا به عرصه می گذارند و رأی ونظر آنان ونیروی اجتهادشان به تنها تنی چند «نادر وممتاز» محدود نمی‌ماند بلکه بزودی چنان گسترش می‌یابد که مأمون خلیفهٔ عباسی را نیز دگرگون می کند. اما کمی دیرتر که قشریان تازی دوباره جان می گیرند و بسیاری از ایرانیان به‌تیغ غدر عباسیان جان می‌سپارند دیگر کسانی که پس از بلوغ فکری دارای نیروی اجتهاد وصاحب رأی و نظر گردند از میان می‌روند یا اگر هم پدید می‌شوند در واقع «نادر» و کمیاب‌اند. و شگفت نیست اگر دردوران سعدی که سلطهٔ شوم قشری گری دوباره سخت استوار گشته، درآن شرایطی که سعدی زیست‌می کند و جهان‌بینی وی شکل‌می گیرد، او نتواند از زمرهٔ‌آن کسان «نادر وممتاز» وصاحب نیروی اجتهادی گردد که آقای دشتی خواستار آنند.

ولی آنچه وابسته به‌تأثیر تصوف ویابگفتهٔ دشتی «معلومات‌مکتسبه وآشنایی با مقولات فلسفی» برسعدی است مظاهرآن در نوشته‌های وی کم نیست، از آن جمله است این داستان:

> وقتی درسفر حجاز طایفه‌ای جوانان صاحبدل همدم من بودند وهمقدم. وقتها زمزمه‌ای بکردندی و بیتی محققانه بگفتندی. عابدی در سبیل منکر حال درویشان بود و بی‌خبر از درد ایشان. تا برسیدیم بخیل بنی‌هلال. کودك سیاه‌ازحی‌عرب بدرآمد وآوازی برآورد که مرغ ازهوادرآورد. اشتر عابد را دیدم که برقص اندرآمد و عابد را بینداخت و برفت. گفتم

ای شیخ درحیوان اثر کرد وتورا همچنان تفاوت نمی‌کند.

دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری
تو خود چه آدمئی کز عشق بیخبری
اشتر بشعر عرب درحالت استوطرب
گر ذوق نیست ترا، کژ طبع جانوری.[1]

این ذوق وحالتی که عابد فاقدآنست چیزی جز نتیجهٔ تأثیر عرفان تصوف برسعدی و پروراندن حساسیت وی در درك احساسها و عـواطف دیـگران نمی‌تواند باشد. رشید یاسمی این چگونگی را زیـر عنوان «سعدی و عشق» بدینگونـه توصیف کرده است:

جمله مزایایی که در دیوان شیخ اجل آشکار است از شناسایی نفوس و اطلاع براحوال طبقات و... ذکر نکات بسیار دقیق روحی همه از برکت قلب عاشق نصیب او شده است زیرا که این دل بود که اورا صمیمانه‌وارد احوال هر طبقه وصنف می کرد وباهر دردمندی همدرد وباهر نوحه گری هم‌آواز می‌ساخت تا از اسرار دلهـا آگـاه و از اطوار عشقها واقف می گردید.[2]

و در تأیید این گفته دو بیت زیر را از پیر شیراز آورده:

تندرستان را نبـاشد درد ریش جز بهمدردی نگویم درد خویش
گفتن از زنبور بیحاصل بـود با کسی درعمرخود ناخورده نیش

روشن است که اینجا سخن برسرعشق و دلدادگی معنوی برپایهٔ آمـوزش «وحدت وجود» عرفان‌است و نه به‌مفهوم هدونیسم‌وخوشگذرانی. این نکته رایاسمی باآوردن بیت زیر از سعدی تأکید می کند:

ندادند صاحبدلان دل به پوست و گر ابلهی داد بـی‌مغز اوست

۱. کلیات سعدی، ص ۱۲۰.
۲. رشید یاسمی سعدی‌نامه، ص۲۰۹.

ولی اگر عرفان واشراق، سعدی را «جلب» نمی کند و یا ساده‌تر بگوییم سراپای جان‌وخرد اورا فرانمی گیرد علتش گذشته‌ازشرایط اجتماعی-ایدئولژیکی موجود، تباهی تصوف درآن دوران است. نه‌میخائیل زند و نه دشتی به‌این نکته توجه ندارند که در سدهٔ هفتم هجری ازیکسو استیلای بیچون و چرای دوسه سده‌ای «تعالیم خلفا ودستورنمایندگان مذهب» نظراً وعملاً شرایط بدست‌آوردن «معلومات مکتسبه وآشنایی بامقولات فلسفی» را ازمیان برده و ازسوی دیگر تصوف که در ایران سده‌های‌ششم وهفتم وسیلهٔ عمدهٔ-اگر نه‌تنها وسیلهٔ-آشنایی بامقولات‌فلسفی بود خود به‌تباهی گراییده‌است. علی‌رغم‌رونق‌ظاهری‌یی که خانقاهها‌ومراکز صوفیان هنوزدراین زمان دارندانحطاط ایدئولژیکی تصوف‌ازدرون، و کاهش نقش‌اجتماعی آن افزایش می‌یابد وکم کم همهٔ جوانب مثبت و رزمنده و حق‌طلبانه‌اش را ازآن می گیرد. آموزشهای‌آن‌مبنی برترک‌دنیاو گوشه گیری، به‌صورت‌اصل‌وهدف‌مرکزی در می‌آید، چیزی که طبعاً مورد خوش‌آیند فرمانروایان است. کار بجایی می‌رسد که دیگر فئودالها، ملوك وسلاطین خود بساختن خانقاهها و تأمین هزینهٔ جاری آنها می‌پردازند و بدینگونه بیشترخانقاهها به‌مراکزخوشگذرانی عده‌ای‌صوفی‌نما و وسیلهٔ گمراه کردن مردم ساده مبدل می گردد.

دکتر صفا انگیزهٔ تباهی تصوف را چنین بیان می کند:

> یأس و فقرونومیدی ونابسامانی و دربدری، عده‌ای از مردم را بخانقاهها کشانده سربار شیوخ وپیشوایان تصوف کرده... ومسلماًهمین گروه‌وسیلهٔ مؤثری برای انحطاط تصوف وعرفان گردیدند و آثار خود را در اواخر دوران مغول و دوره‌های بعد آشکار کردند.[1]

اینچنین تعلیل تباهی تصوف منطبق با واقعیت نیست. خود دکتر صفا کمی پایینتر دچار تناقض گویی شده می‌نویسد: «هجوم خلق غارت‌زده به خانقاهها نیز ادامهٔ تعلیمات‌مشایخ را تسهیل می کرد واعتقاد مردم مصیبت رسیده را بدانان راسخ‌تر

۱. ذبیح‌الله‌صفا: اثرنامبرده، ص۱۶۱.

می‌نمود.»[1]

ولی دراین دوران‌دیگر خلق به‌خانقاهها هجوم نمی‌آورد وتصوف جنبهٔ‌خلقی خود را از دست می‌دهد. کسانیکه به خانقاهها روی می‌آورند بیشتر نمایندگان «روشنفکران» آن دوران‌اند: نمایندگان ناامید، دو دل وناا‌ستوار لایه‌های میانهٔ اجتماع:

باملاحظهٔ دقیق در تاریخ رجال وعلمای قرن ششم و هفتم این نقطه واضح می گردد که علما ودانشمندان‌باذوق که ازمسجد سودی ندیده وازمدرسه طرفی نمی‌بستند وبحث علمی و زهد خشك آتش‌طلب آنان‌رافرونننشانیده سیرابشان نمی‌نمود درمان‌رنج وعلاج دردخویش را درسلوك طریق‌عرفان وتصوف می‌شناختند و روی به‌خانقاهها و رباطها می آوردند.[2]

این زمان مرکز جنبش صوفیه به‌شامات وآسیای صغیر انتقال یافته و جلال‌الدین بلخی بزرگترین سرایندهٔ عرفان درآنجا پدیدارمی گردد تا با درگذشت‌خودافول کلی تصوف را نیز بدنبال‌آورد. تنها «واحه»ای که در بیابان سوزان ونابودکنندهٔ هرگونه اندیشهٔ‌آزاد و راسیونالیسم‌فلسفی هنوز درایران پایداری می کند یکی‌دو مرکز جنبش تك افتاده وسخت پنهانی اسمعیلیان است که آنهم با هجوم مغول از میان می‌رود. درآن واحه است که نصیرالدین طوسی، فیلسوف و دانشمند بزرگ سدهٔ هفتم، جامع‌ترین کار علمی در زمینهٔ اخلاق ـ‌اخلاق ناصری‌ـ را به‌زبان پارسی می‌پردازد.

شاید کسانی اعتراض کنند که سعدی اگر درشیراز وبغداد امکان‌آشنایی بامقولات فلسفی رانداشت درشامات، که زمانی هم‌آنجا زیست، می‌توانست به‌عرفان کشیده شودوسرایندهٔ‌ای عرفانی دست‌کم از تراز سنایی وعطار گردد. ولی باید به یاد داشت که جلال‌الدین بلخی درچهار سالگی مقیم شامات گردید ـ‌هنگامی که

۱. همانجا.
۲. بدیع‌الزمان فروزانفر: «سعدی وسهروردی» در فراهمیده سعدی‌نامه، ص۶۹۳.

هنوز آینهٔ اندیشه‌اش نقشی نگرفته بود ـ و گذشته از آن پدرش عارف بود. ولی سعدی درخانواده‌ای ازپیشوایان دینی پرورش یافته وپس ازسالهای بلوغ و رشد تمام ـ در هر حال پس از بیست سالگی ـ به‌شامات می‌رود، آنگاه که تئولژی ارتدکس دیگر مُهر خودرا ژرف براندیشه و خرد او گذاشته است. تأثیر معجزه‌آسای عرفان تا اندازهٔ زیادی سعدی را ازبند تعصبات زهرآگین اشاعره وجمود اندیشه وعقیدهٔ قشری مسلط برپیرامون اجتماعی آن‌دوران می‌رهاند.

اگرچه به‌علت معلوم‌نبودن تاریخ نگارش نوشته‌های او چگونگی دقیق این تأثیر را برجهان‌بینی سعدی ازنظر زمانی نمی‌توان نشان داد ولی دگرگونی اندیشه وتضاد آنتاگونیستیکی را که مثلاً در دو گفتهٔ زیر دیده‌می‌شود بیگمان بایدنتیجهٔ چنین تأثیری دانست. در گلستان یکجا می‌خوانیم:

گر آب چاه نصرانی نه پاك است   جهود مرده می‌شویی چه باك است[1]

وجای دیگر:

یکی جهود ومسلمان نزاع می کردند   چنانکه خنده گرفت از حدیث ایشانم
بطیره گفت مسلمان که این قبالهٔ من   درست نیست خدایا جهود می‌رانم
جهود گفت بتورات می‌خورم سوگند   وگر خلاف کنم همچو تو مسلمانم
گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد   بخود گمان نبرد هیچکس که نادانم[2]

سیمای عابد «کژطبع» که ازبیت نخستین جلوه می کند که چکیدهٔ «تلقینات اولیه» و به‌احتمال نزدیك بیقین یادگار دوران «تلقین و تکرار» شبانروزی درنظامیه است در تکهٔ دوم بچهرهٔ آزاده‌ای نیك‌اندیش مبدل شده که چیزی جز منطق وداد درضمیر وی راه ندارد. و جالبتر از بازگفت بیطرفانهٔ جدال یهود ومسلمان نتیجهٔ خردمندانه‌ای است که سعدی ازآن می گیرد و هردو طرف این کشمکشی را که رنگ دینی بخود گرفته‌است باسعهٔ نظر رادمردی وارسته از دلبستگیها و کین ـ

۱. کلیات سعدی، ص ۱۳۲.
۲. همانجا، ص ۱۶۸.

توزیهای تنگ‌نظرانه محکوم نموده به‌یك اندازه «نادان» می‌شمارد. ارزش واقعی چنین داوری و بالاتر از آن فاش گفتن آن‌را تنها با درنظر گرفتن عرف و عادت و شرایط تار وانباشته از دهشت آن‌روزگار می‌توان دریافت ـ آنچه که بیشتر محققان یکباره فراموش می کنند.

واما اگر جنبه‌های آموزنده و مثبت تصوف که آن زمان دیگر آن‌را بیشتر ـ ـ اگر نه‌تنها ـ درخلال نوشته‌های عرفانی می‌توان یافت سعدی‌را از تعصبات کوردلانه می‌رهاند واز تقوی ریاکارانهٔ عابدان روگردان می‌سازد جنبه‌های ضعف و بدآموزی‌ـ های تصوف در دوران او نیز ازنظرش دور نمی‌ماند و مایهٔ «سر نسپردن» سعدی به آن می گردد. سعدی از یکسو عابدان جلوه فروش را چنین به‌باد خرده می گیرد:

«عابدی را حکایت کنند که روزی ده من طعام بخوردی وتـا سحر ختمی بکردی. صاحبدلـی شنید و گفت اگر نیم‌نانی بخـوردی و بخفتی بسیار فاضلتر بودی.»[1]

از سوی دیگر از تباهی تصوف نیز چنین یاد می کند:

«یکی‌را ازمشایخ شام پرسیدند که حقیقت تصوف چیست؟ گفت ازاین پیش طایفه‌ای درجهان پراکنده بودند بصورت وبه‌معنی جمع. اکنون قومی هستند به صورت جمع و به‌معنی پراکنده.»[2]

سعدی ازآن «رجال وعلمایی»نیست که برای درمان رنج و درد خویش بـه عرفان و کنج خانقاهها پناه برد. درد او درد مردم است ومی‌خواهد تاآنجا که در قوه دارد در راه‌کاستن رنج آنان بکوشد. از این‌رو شایـد آنـچه بیش از همه چیز سعدی را ازصوفیگری روگردان می‌سازد در خود فرورفتگی وتکروی آن باشد که دراین دوران به‌صورت عامل چیره درآمده است:

صاحبدلی به مدرسه آمـد زخـانقاه   بشکست عهد صحبت اهـل طریق را

۱. کلیات‌سعدی، (گلستان، باب دوم) ص۱۱۸.
۲. کلیات سعدی، ص ۱۲۰.

گفتم میان عالم و عارف چه فرق بود تا اختیار کردی از آن این فریق را
گفت آن گلیم خویش بدرمی برد زموج وین جهد می کند که بگیرد غریق را[1]

غزل به‌جای قصیده

تأثیر تصوف برسعدی یکجانبه وتنها از لحاظ باورها و جهان‌بینی ـومآلاً نظریات اخلاقیـوی نیست. جنبهٔ‌دیگر این تأثیر درآفرینندگی هنری وی نمودارمی گردد واین جنبه اگرچه خودنتیجهٔ جنبهٔ نخستین است اهمیتش به‌مراتب بیش از آن می‌باشد، زیرا ازمصلح‌الدین خلف‌عالمان دین که باطلبگی درنظامیهٔ بغداد وتحصیل فقه و حدیث وتفسیر و کلام ودیگر علوم دینی تدارک آیندهٔ واعظی ومجلس گویی وشاید هم خواب مفتی وقاضی شدن‌را می‌بینند سرایندهٔ تراز اول نظم پارسی ووارث شایستهٔ ادبیات گرانمایهٔ ایران می‌سازد. اگرچند جنبش تصوف آن‌زمان دیگردر ایران «بمعنی» پراکنده بود با این‌همه نظم ونثر انباشته از جوشش زندگی بود وادبیات لبریز از احساسات نازک انسانی که دردوران غلبه و گسترشش پدیدآمده بود از میان نرفته و در زمان سعدی نیز هنوز درشامات و روم شکوفندگی‌داشت. این ادبیات پرمایه‌وآفریننده که فراگیرترین و دردسترس‌ترین‌سرچشمهٔ‌اندیشه‌ها و باور حکمتیـ گو درهم‌برهم وهمه‌رنگـ آن‌دوران ایران‌را درخود پوشیده‌دارد ذوق سرشار سعدی را جلا داده ضمیر تشنهٔ دانش و معرفت او را سیراب می‌سازد. سعدی خود در طیبات می گوید:

سخن معرفت از حلقهٔ درویشان[2] پرس
سعدیاشایدازاین حلقه که در گوش کنی.

آن تحولی که باآموختن «سخن معرفت از حلقه درویشان» درجهان‌درونی

۱. کلیات سعدی، ص ۱۲۸ (اینکه درنسخهٔ مرحوم فروغی نیز به‌جای عارف عابدآمده‌است باید لغزشی درتنسیخ باشدزیرا عابدرا باخانقاه وصحبت‌اهل‌طریق کمتر سروکاری‌تواندبود.)
۲. روشن است که اینجا سعدی واژهٔ درویش را بمعنی ویژهٔ آن یعنی صوفی بکاربرده است.

سعدی آغاز می‌شود با پرورش ذوق وشور وی را درراه نازکی و روانی طبع به‌پیش می‌برد و باغزلسرایی به کمال می‌رساند تا آنجا که جامی سرایندهٔ نامور ایران‌وی را در کنار فردوسی وانوری چنین می‌ستاید:

در شعر سه تن پیمبرانند هرچند که لانبیّ بعدی

او صاف وقصیده و غزل را فردوسی و انوری و سعدی

ظاهراً از این زمان‌است که سعدی اشاره‌های روشنی به‌سرایندگی واستادی خود درسخنوری می‌نماید. دربدایع یکجا به‌دلداده می گوید:

همه قبیلهٔ من عالمان دین بودند مرا معلم عشق تو شاعری آموخت

و درجای دیگر:

برحدیث من وحسن تو نیفزاید کس

حد همین است سخندانی و زیبایی را

مصرع دوم اگرچه گزافه‌ای شاعرانه بنظر می‌رسد از لحاظ استادی در سخنسرایی پارسی متضمن واقعیتی است.

ولی سعدی بیش از آنکه «پیمبر» غزل باشد مبتکر باب کردن‌آن درادبیات پارسی چون «ژانر»[1] عمدهٔ نظم است. پیش ازسعدی عموماً غزل زمینه‌ای حاشیه‌ای برای طبع آزمایی سخنوران در وصف زیباییهای طبیعت و بهاروبوستان یا رنگ و رخسار دلدار و راز ونیازهای‌دلدادگی‌بوده وبیشتر چون«تشبیب» سرآغازقصیده‌ها را تشکیل می‌داده. سعدی نه‌تنها رواج آن را چون نوع مستقل نظم پارسی دنبال می کند بلکه آن‌را دربرابر قصیده که به‌پیروی از ادب تازیان مهمترین نوع‌نظم درآن‌زمان می‌بوده می گذارد ومایهٔ شکستن بازار این یکی می گردد. این یک انقلاب هنری به‌معنای واقعی است.

درادبیات پارسی متأسفانه تا کنون به‌این جنبهٔ کار سعدی توجه بایسته نشده وجنبهٔ دیگر انقلاب هنری وی نیز که احتوای اخلاقی ـ اجتماعی آنست یکسره

1. genre

از نظرها دورمانده است. تا آنجا که نگارنده‌می‌داند تنها یك پژوهندهٔ باختری به نکتهٔ اخیر توجه داشته واوهم از دیدگاه منفی به‌آن می‌نگرد. این نظر و داوری منفی ازآن آرتور آربری است. وی در کتاب ادبیات‌کلاسیك‌پارسی خود می‌نویسد:

«... آشکار است که او (سعدی) رسم کاربرد غزل را چون وسیله خوشامد گویی پوشیده رواج داد وشایدهم اختراع کرد.»[1]

آنچه بیشتر مایهٔ تأسف است این است که چنین داوری از سوی مرحوم آربری‌است: کسیکه درامر شناسانیدن بیشترادبیات پارسی‌درباخترزمین خدمتهای شایانی کرده است.آشکار است که این لغزش ازآنجا ناشی شده که آربری با همهٔ آشنایی به کارهای سعدی به‌همهٔ جزئیات آن ـ بیگمان بسبب دشواریهای زبانی ـ آگاهی ندارد،[2] واز این‌رو نمی‌تواند همهٔ سخنان‌پیر شیراز را چون کل واحدی در پیش چشم داشته همه‌جا جان‌سخن وی را دریابد ودرآیینهٔ‌آن‌وارستگی وآزاد‌مردی سعدی راکه خصلت بنیادی اواست ببیند. نه‌تنها درغزلهای سعدی خوشامد‌گوییهای پوشیده نیست بلکه قصیده‌های او نیز در برابر قصیده‌های دیگران‌بیشتر پندنامه است تا مدیح.

سعدی غزل را بجای قصیده نه ازآنرو باب می کند که آن یکی را بیش از این یك‌می‌پسندد. وی ازاین‌رو به این کار بزرگ دست می‌زند که از قصیده‌سرایی که محتوای بنیادی‌آن چاپلوسی وخوش آمد گویی است روگردان است. او خود به‌این نکته‌اشاره‌های بسیار روشن دارد. مدح سعدی از ابوبکر بن سعد‌بن‌زنگی در بوستان که این نامه را به‌وی اهداء نموده چنین آغاز می گردد:

مرا طبع ازاین نوع خواهان‌نبود   سر مدحت پادشاهان نبود.[3]

1. A. Arberry *Classical Persian Literature*. London, 1958. P. 207.

۲. ناگفته نماند که این کمبود عمده‌ای است که کم‌وبیش در کار نزدیك به همهٔ پژوهندگان باختری ادبیات وحکمت خاور به‌چشم می‌خورد.

۳. کلیات سعدی، ص ۲۲۱.

این بیت که گویای بد آمد آشکار سعدی از مدیحه‌سرایی است برای سرآغاز چنین مدیحه‌ای بسیار پرمعنا است. آنگاه توجیه سعدی از اینکه با این همه او به‌سرودن قصیده دست می‌زند وسپس چگونگی اهداء بوستان به‌ابوبکر بن‌سعدبن‌زنگی نیز کمتر گویا نیست. درانگیزهٔ سرودن قصیده:

ولی نظم کردم بنام فلان　　مگر باز گویند صاحبدلان

که‌سعدی که گوی بلاغت ربود　　در ایام بوبکر بن‌سعد بود

و دراهداءنامه:

هم ازبخت فرخنده فرجام تست　　که تاریخ سعدی در ایام تست

که تا برفلك ماه‌وخورشید هست　　در این دفترت ذکر جاوید هست[1]

سعدی بدآمد خود را ازخوش‌آمدگویی و در واقع «قصیده‌سرایی» در«باب‌الغزلیات» آشکاراتر بیان می کند:

سخن عشق حرام است برآن بیهده گوی

که چو ده بیت غزل گفت مدیح آغازد

حبذا همت سعدی و سخن گفتن او

که ز معشوق به ممدوح نمی‌پردازد[2]

نامیدن بیهوده گوی کسانی‌را که قصیده می‌سرایند وستودن همت خویش‌در «ازمعشوق به‌ممدوح نپرداختن» اینجا ابداً تصادفی نیست و گواه روشن برآگاهی سعدی ازکار بزرگ‌خویش وشهامت اخلاقی بایسته برای‌آنست. وتنها باپیش‌چشم داشتن‌شرایط دوران سعدی است که به‌ارزش چنین‌کاری می‌توان پی برد:

«او در دورانی با رشادت و صراحت درمقام بستن دکان‌تملق گویی ومدیحه‌سرایی همت گماشته که گوش سلاطین مغرور و مطلق‌العنان جز بچاپلوسی و خوش‌آمدگویی‌آشنایی نداشته»[3]

۱. همانجا

۲. کلیات سعدی بامقدمهٔ عباس اقبال‌آشتیانی، باب‌الغزلیات، ص ۳۴۱.

۳. کشاورز صدر: مکتب سعدی، تهران، ۱۳۳۸، ص۱۷.

سعدی خود ازچگونگی آن اوضاع و احوال درپایان تقریریکم ازرسالهٔ ششم با کنایه به‌رك گویی خود دربرابر فرمانروایان و«زبردستان» باکوتاهی‌ورسایی ویژهٔ خویش بدینگونه یاد می کند:

«انصاف آنست که دراین عهد که ماییم علما ومشایخ نصیحت چنین بابقال و قصابی نتوانند کرد لاجرم روزگار بدین نسق است که می‌بینی.»[1]

این شهامت ورادمردی سعدی ازخلال همهٔ نوشته‌های او پرتومی‌فشاند گو- اینکه برضمیر خرده گیران وی- به‌علل گوناگون - بی‌اثر مانده است.

پ- برخی ویژگیهای جهان‌بینی سعدی

در دوبند گذشته کوشیدیم جهان‌بینی سعدی را درخطوط کلی خود بنمایانیم. برای دریافت بهتر باورهای اخلاقی-اجتماعی‌وی بایدبرخی‌ازویژگیهای آنراازنزدیکتر نگاه کنیم.

قضا وقدری گری

دیدیم سعدی درآنچنان شرایط اجتماعی پا به‌میدان هستی وکارمعنوی می گذارد که رویهمرفته دیگرامکان اندیشیدن وتعمق درپدیده‌ها ومسائل اجتماعی‌واخلاقی به‌صورت علمی ومنطقی درکار نیست. آموزشهای اشاعره چون ایدئولژی طبقه‌های فرمانروا وبگفتهٔ دشتی «تلقینات اولیه وتربیت مدرسه» ازافراد خواستار فرمان- برداری‌بی‌چون وچرا است. وازآنجا که پرورش‌سعدی در کودکی و دانش‌اندوزی وی درجوانی (درنظامیهٔ بغداد) برمبنای آموزشهای غالب اشاعره وتلقین اندیشه و باور پیرامون انجام می گیرد طبیعی است که این اصول واحکام یکی از دو ستون جهان‌بینی وی‌می گردد-ستونی که ازلحاظ نظری نقش بنیادی وعمده دارد. روشن- ترین مظهر آن تأثیر نظریهٔ قضاوقدری[2] یابگفتهٔ دشتی «جبراشاعره» است که«سعید

۱. کلیات سعدی (رسالات)، ص ۶۶.

2. Fatalism

را در بطن مادر سعد می‌دانند.»[۱] این نظریه چون محور اساسی آن آموزش در سر تاسر نوشته‌های سعدی به‌چشم می‌خورد. ما اینجا به آوردن یك نمونه اکتفا می کنیم و در بخش سوم با تفصیل بیشتر به آن می‌پردازیم:

یکی از بخت کامران بینی | دیگری را دل از مجاهده پست
این در این چاه خویشتن نفتاد | و آن بر آن تخت خویشتن ننشست[۲]

مساهله و گذشت

رکن دیگر جهان‌بینی سعدی ـ چنانکه در بالا دیدیم ـ برخی آموزشهای تصوف است. این آموزشها که در موارد زیادی دارای جنبه‌های متغایر و گاهی حتی متضاد با اصول و احکام اشاعره می‌بوده بر سعدی تأثیر ویژه داشته و از شدت تعصبهای وی کاسته‌اند. علاوه بر آن باید گفت پرورش خانوادگی سعدی نیز که گذشته از جنبهٔ دینی دارای جنبه‌های خردمندانه و دادپرورانه بوده این نقش تصوف را تقویت نموده است. داستان سعدی از کودکی خود در گلستان نشان‌دهندهٔ این واقعیت است، زمانی که: «... متعبد بودمی و شب‌خیز و مولع زهد و پرهیز شبی در خدمت پدر رحمت‌الله‌علیه نشسته بودم و همه شب دیده برهم نبسته و مصحف عزیز در کنار گرفته و طایفه‌ای گرد ما خفته. پدر را گفتم از اینان یکی سر برنمی‌دارد که دوگانه‌ای بگذارد... گفت جان پدر تو نیز اگر بخفتی به‌از آن که در پوستین مردم افتی.»[۳]

واقع بینی

پیروی کورکورانه‌ای که اشاعره از افراد خواهان بودند نتیجه‌ای جز تعصب و کرختی در برابر واقعیات زندگی نمی‌توانست بیار آورد. و این امر بصورت «تلقینات

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۴۱۹.
۲. کلیات سعدی (صاحبیه)، ص ۸۳۰.
۳. همانجا (گلستان)، ص ۱۱۲.

اولیه و تربیت مدرسه» مشخص اندیشه‌های نخستین دوران زندگی سعدی‌هم‌هست و مایهٔ تراوش سروده‌هایی چون «آب چاه نصرانی» از ضمیر وی می گردد. تأثیر مخالف تصوف بر جهان‌بینی سعدی گذشته از افزایش شور وشوق و جلادادن‌نازکی طبع در نزدیك ساختن وی به‌خلق و آشنا کردن او به‌دردها و خواستهای آنان نیز نمایان می‌شود، که خودبرواقع‌بینی‌اش درمسائل‌زندگی فردی واجتماعی‌می‌افزاید.

محمد جنابزاده در بارهٔ پروای‌سعدی‌به‌نیازمندیهای مردم می نویسد:«مطالعهٔ سطحی گلستان و بوستان مؤید این نظراست که سعدی براساس تصوف خواسته‌است قوائم اخلاق را پرورش دهد. ولی دقت در معانی نشان می‌دهد که این فرض خطا است و سعدی تمام نیازمندیهای بشری را براصل حوائج مادی و روحی در میزان‌و نسبت طبیعی مطالعه نموده وهیچگاه غافل‌ازاین فکر نبوده است که‌زندگانی‌جامع مساعی و توانایی مادی و فضائل نفسانی است.»[1] البته اینکه سعدی «قوائم اخلاق» را برپایهٔ تصوف پرورش نداده درست است. منتها جنابزاده توجه ندارد که‌این خود تأثیر تصوف است که سعدی را بیشتر و ژرفتر متوجه نیازمندیهای انسانی، چه مادی وچه‌معنوی، می‌سازد. زیرا از نظر منطق قضا وقدری اشاعره، اصولاً گفتگو دربارهٔ نیازمندیهای انسان کار درستی نیست از آنرو که سرنوشت هر کسی با تمام جزئیاتش بطور تغییرناپذیر از روز ازل تعیین شده است.

البته تأثیر تصوف برواقع‌بینی سخنوران همه از جهت مثبت نبوده است.این گفتهٔ پروفسور ریپکا خاورشناس سرشناختهٔ چك بجا است که «تصوف اگرچه در آغاز از جنبش خلق برعلیه ارتدکسی (اصول اشاعره) و ستم بروز می کند بعدها ادبیات پارسی را بزیر سلطهٔ خود در می‌آورد و آنرا از احساس واقعیات محروم می‌سازد.»[2] این محروم کردن ادبیات پارسی از حس واقع‌بینی از سوی تصوف‌ناشی از تباهی درونی عرفان از سدهٔ ششم به‌بعد و چیره شدن جنبهٔ خردگریزی[3] درشیوهٔ

۱. محمدجناب‌زاده، تعلیم وتربیت در نظر سعدی، تهران ۱۳۱۷، ص ۱۴.
2. Jan Rypka. *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig, 1959. P. 28.
3. Irrationalism

اندیشهٔ آن است که در بنیان با خرد گریزی اشاعره تفاوتی ندارد وچنانکه دیدیم از آن ریشه گرفته است. در این‌مورد رایس درنامهٔ خود بنام صوفیان ایرانی چنین می نویسد:

صوفیان هرگز بر آن نشدند که یك دین‌نوین بسازند. آنان درچهارچوب اسلام ماندند و متن‌های قرآن را بکار بردند... هدف آنان... روحانی ساختن (Spiritualise) اسلام از درون بود.[1]

کاربرد متون قرآن از سوی صوفیان بهمان اندازه که در مرحلهٔ نخستین تصوف یعنی دوران رونق و شکوفندگی آن به منظور پوشاندن آموزشهای آنان است در مرحلهٔ دوم بجهت همانندیهایی‌است که تصوف در اصول بنیادی خود- علی‌رغم تعبیر دموکراتیك‌تر برخی اصول- با آموزشهای اشاعره دارد.

و اما آنچه مربوط به‌عرفان و اسپیریتوآلیسم‌می باشد پروفسور ریپکا آنرا از ویژگیهای روحیهٔ ایرانی می‌شمارد:

تا آنجا که از معدودی آثار بازمانده می‌توان نتیجه گیری کرد ادبیات پارسی نوین در مرحلهٔ نخستین خود گویای هیچگونه گرایش دینی ویژه‌ای حتی در جهت اسلام نیست. این در واقع پدیدهٔ کم‌ماندی است، بویژه اگر گرایشهای ایرانیان را نسبت به‌اسپیریتوآلیسم ومسائل دینی در نظر بگیریم: آنچه که اغلب واکنش فشار اقتصادی و اجتماعی‌است... دگرگونی وتحول (در ادبیات پارسی‌ازلحاظ گرایش. نگارنده)هنگامی روی می‌دهد که جای سرایندگان بزرگ را سخنسرایان حرفه‌ای‌می- گیرند، یعنی کسانی که ازلایه‌های پائین‌تراجتماع آمده‌اند. و در اینجا خصیصهٔ ویژهٔ‌ایرانی‌یعنی‌حساسیت دربرابرخردگریزی(ایراسیونالیسم) نمایان می گردد.[2]

1. Cyprian Rice. *The Persian Sufis*. London, 1964. P. 9.
2. *OP*. P. 208

و در جای دیگر در بارهٔ جهان‌بینی سرایندگان حرفه‌ای می گوید: «... بی ثباتی معیشت آنان مایهٔ پیدایش رنگ عرفانی در سروده‌های آنان گردید که‌درخوش آمد گویی خداوندگاران خود می‌سرودند.»[1]

چنانکه دیده می‌شود پروفسور ریپکا در تحلیل پدیده‌های ویژهٔ ادبیات ایران متوجه دو عامل بموازات هم می گردد: یکی شرایط اجتماعی و اقتصادی و دیگری بگفتهٔ او اسپیریتوآلیسم وعرفان و خرد گریزی ویژهٔ ایرانی. ولی این تحلیل و توجیه رویهم‌رفته ژرف و بنیادی نیست و تنها با ظاهر مسائل سروکار دارد و در همین تراز نیز منعکس کنندهٔ واقعیات نیست. البته تا آنجا که ریپکا انگیزهٔ این پدیده‌ها را در شرایط اجتماعی زمان جستجو می کند کاملاً حق با او است. ولی وی این همبستگی علت و معلول را چون عامل بنیادی بشمار نمی‌آورد بلکه‌تأثیر اوضاع و احوال اجتماعی در پیدایش نظریات عرفانی و خرد گریز را بیشتر چون عامل تشدید کننده می‌شمارد. بنظر او اسپریتوآلیسم مشخصهٔ ویژهٔ روحیهٔ ایرانی است که بیش از همه در نزد سرایندگان حرفه‌ای متعلق به‌لایه‌های پایین اجتماع بروز می کند. اگراین نقطه‌نظر پروفسور ریپکا درست باشدآنوقت پرسشهای‌زیر به‌میان می‌آید که در نوشتهٔ او بی‌پاسخ مانده است:

یکی اینکه اگر عرفان و خرد گریزی خصلت روانی ویژهٔ ایرانی‌است‌چرا به‌گفتهٔ خود او در مراحل نخستین ادبیات نوین ایران و درنزد سخنوران بزرگ بروز نکرده است؟

دوم اینکه اگر واقعاً عرفان و خرد گریزی تنها در کارهای سرایندگان «حرفه‌ای» که گویا کسانی بیرون از زمرهٔ سخنوران بزرگ بوده‌اند نمایان‌شده آنگاه‌آیا عطار، سنائی ومولوی از سرایندگان بزرگ ایران نیستند؟ واگرهستند پس چرا اندیشه و باور عرفانی داشته‌اند؟

سوم اینکه اگر تنها سخنسرایانی که از لایه‌های پایین‌تر اجتماع آمده‌اند

1. *Ibid*. P. 142.

گرایشهای عرفانی و خرد گریزی داشته‌اند آنگاه مولوی که از پشتهٔ علاءالدین خوارزمشاه می‌باشد یا سراینده عـرفانی نیست و یا نباید سخنور بـزرگ شمرده شود!

بالاخره اگر سرایندگان بزرگ ایران همه از خانواده‌های بالای اجتماع و اشراف برخاسته‌اند آنگاه فردوسی، سعدی و حافظ را که از خانواده‌های میانه بوده‌اند باید در شمار کدام دسته از سخنوران دانست؟

دوگانگی

یکی از ویژگیهای چشمگیر جهان‌بینی سعدی دوگانگی و تضاد آنست. چون در بخش سوم، هنگام گفتگو پیرامون مسائل مشخص اخلاقیات سعدی، با تفصیل بیشتری به‌این دوگانگی خواهیم پرداخت اینجا تنها به‌جنبه‌های کلی آن اشاره‌می کنیم. پی بردن به‌دوگانگی نظریات اخلاقی سعدی کاردشواری نیست و هر کس نوشته‌های او را یکی دوبار ورقزده کمی در آنها ژرف گردیده باشد کم و بیش به‌این تضادها پی‌می برد. با اینهمه در مقاله‌ها و رسالاتی کـه تا کنون دربارهٔ سعدی نوشته‌اند یا این تضادها مورد توجه قرار نگرفته یا دست کم باروشنی و بطور همه‌جانبه بررسی و تحلیل نشده است.

محمد جنابزاده در کتاب خود تنها اشاره‌ای که به‌این موضوع کـرده یك جملهٔ زیر است: «در حکایات گلستان تا اندازه‌ای تضاد عقیده و تحول فکروعاطفه نمایان‌است.»[1]

«ماسه» اگرچه به‌تضاد علم اخلاق سعدی توجه ویژه‌ای ندارد و در پی‌تعلیل و توجیه ریشه‌های آن نیست ولی درچند جمله‌ای که بدان پرداخته اشاره‌ای‌نسبتاً صائب به‌ماهیت و انگیزه آن دارد:

حس می کنیم که سعدی میان جبرگرایی و فاتالیسم (که سنن براوتحمیل

۱. جنابزاده، تعلیم وتربیت درنظر سعدی، ص ۱۵۳.

می کنند) و ارادهٔ آزاد (که دل بر آن فرمان می‌دهد) در گیرودار است؛ نمی‌تواند بپذیرد که انسان ماشینی است که رفتارهای خوب و بد او را از آغاز تعیین کرده‌اند.[1]

آقای دشتی نیز که در کتاب قلمرو سعدی بر نظریات اخلاقی سعدی توجه کرده‌اند، چنانکه در بخش آینده خواهیم دید، هیچ پاسخ روشن وخرسند کننده‌ای به‌آن نداده‌اند. ایشان تضاد و تناقضگویی سعدی را ناشی از جهاندیدگی‌وی می‌دانند.[2] روشن است که چنین تعلیلی پایهٔ منطقی ندارد. درصورت بودن یك معیار درست و همه‌جانبه برای بینش و سنجش پدیده‌های گوناگون اجتماعی، فراوانی آنها نه‌تنها نمی‌تواند مایهٔ تزلزل رأی و تضاد در داوری گردد بلکه آنرا بیشتر تأیید می کند.

پروفسور براگینسکی برای توجیه دوگانگی سعدی راه‌حل ویژه‌ای یافته است:

سعدی دارای دوسیما است. او دو رو نیست ولی دو سیما دارد. دو رویی نیرنگ ودغا است. شخص‌دو رو درواقع دارای یك‌سیمااست وآن‌سیمای پستی است که‌آنرا باروپوش نیکخواهی می‌پوشاند. ولی‌سعدی درنوشته‌های خود صمیم و شریف است. او کسی را نمی‌فریبد، منتها خود در چشمداشتهای‌خویش گول می‌خورد. آنچه را سراینده درزندگی‌نخستین خویش در جنبشها و مبارزات بدست می‌آورد در زندگی دوم از دست می‌دهد، زیرا هنگامیکه درآرامش‌ومشاهده بسر می‌برد دیگر ازجنبش و کوشش باز می‌ایستد. یك سیمای‌سعدی الهام‌آمیز، مردانه، راد وشکسته از سالیان مبارزه ورنج‌است: سیمای انسانی که درمحرومیت وتلاش‌همباز سرنوشت مردمان‌ساده بوده. سیمای دیگرش سست ونازك نارنجی، سیمای

۱. علی‌دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۰۳

2. H. Masse: *Essei Sur le Paéte Saadi* P. 194.

انسانی است که باپستیهای زندگی سازش کرده است.[1]

اینچنین توجیه دوگانگی سعدی ـ هراندازه هم گواه بر نیک‌اندیشی پردازندهٔ آن باشد ـ ازلحاظ منطق درونی خود هم که شده بی‌خدشه نیست. معیار تمایز دوـ روئی، وداشتن دوسیما ظاهراً عامل زمان است: دو رو کسی‌است که دریکزمان ویا درفواصل زمانی کوتاه نسبت به‌اشخاص، باورها یا رویدادهای معین‌اجتماعی، بنابه‌ـ اوضاع واحوال مختلف دارای برخوردهای گوناگون ـ و اغلب متضاد ـ باشد وحال آنکه اختلاف برخورد انسان دارای‌دوسیما نسبت به‌اشخاص ورویدادها دردوره‌های زمانی دراز صورت می گیرد. ولی درآخرین تحلیل، عامل بنیادی تفاوت میان دو ویژگی اخلاقی بالا ماهیت انگیزهٔ تغییررفتار وبود ویا نبود هماهنگی میان‌پندار و کردار می‌باشد نه زمان. کسانی چون محمد غزالی، دشمن سرسخت فلسفه که در مرحلهٔ دوم زندگی «ازطریقهٔ علما روی گردانیده وبمسلك صوفیان گـرایید»، در واقع دارای دوسیما هستند بی‌آنکه دورو باشند، زیرا این تغییرسیما آشکاراوبر پایهٔ تحول اندیشه وباور صورت گرفته است نه درنهان واز روی حسابگری وتوجه به‌سود شخصی. حتی اگر این‌تغییر هماهنگ اندیشه‌ورفتار، تکراری‌باشدوصورت خصلت بخود بگیرد اورا دمدمی وبی‌شخصیت می‌نامیم نه دورو. اما کسی کـه در مرحله‌ای اززندگی خود برخلاف مرحله یامراحل پیش، بنابغرض شخصی و بعلت سازش باپستیهای پیرامون ونه ازروی تغییرعقیده و بینش اجتماعی سیمای دیگـر بخود می گیرد، اگرچه این دگرگونی سیما برای‌زمانی درازباشد، اینچنین کس درواقع دورواست ونه دارای دوسیما.

گذشته ازاین نه‌تنها هیچگونه دلیل روشنی برای چنین تغییر تضاد آمیز و منفی وابسته به«مرحلهٔ دوم» زندگی دراندیشه وباور یارفتار و گفتارسعدی‌دردست نیست بلکه تأمّل وباریك‌بینی درسخنان او ما رابه نتیجه‌ای خلاف آن می‌رساند. گواینکه ترتیب زمانی همهٔ‌نوشته‌های سعدی را بدرستی نمی‌دانیم، ولی‌اگرسالهای

۱. ای‌براگینسکی، از تاریخ نظم خلقی تاجیك (متن روسی)، ص۳۴۴.

زندگی‌اش را برخلاف نظرهای افراط و تفریطی نزدیک به‌هشتاد بگیریم بوستان و گلستان را وی درنیمه‌های دوران فعالیت هنری خود بجهان عرضه داشته و تألیف آنها درنخستین سالهای مرحلهٔ نوین زندگی او یعنی دردوران بازگشت به‌شیراز ـ یا بگفتهٔ پروفسور براگینسکی درمرحلهٔ دوم زندگی و دوران آرامش و بازایستادن ازجنب وجوش ـ انجام گرفته‌است. بنابمنطق تعلیل براگینسکی ازدوگانگی سعدی ارزش اخلاقی واجتماعی آنچه راکه وی پس‌از بوستان وگلستان نوشته، یعنی نزدیک به‌نیمی ازکارهای او باید درتراز بسیار پایین‌تر ازآن دونامه باشد؛ زیرا قاعدتاً منعکس کنندهٔ سیمای دیگر سعدی، یعنی سیمای سازشکاراواست. وحال آنکه بیشتر خرده گیران ـ اگر نه همهٔ آنان ـ گلستان را چون بزرگترین گواه تناقضگویی سعدی ودلیل سازش وی باپستیهای پیرامون یادآوری می کنند آقای‌دشتی گلستان را کشکولی می‌نامند که سعدی درجریان سی‌وچند سال گشت و گذار خود هرچه دیده وشنیده درآن اندوخته است.[1] وبرخی ازقسمتهای گلستان را حتی از هزلیات که‌آن را نقطهٔ ضعف وقابل انتقاد کلیات می‌دانند بی‌ارزشتر می‌شمارند.[2]

ناگفته نماند که‌بسیاری‌ازسخنان سعدی که آشکاراسازشکارانه است‌و بیشتر خرده گیران نقطه‌خوان آنرا دستاویز کرده و گواه متناقضات سعدی و بدآموزی ودمسازی اوبابیدادگری شمرده‌اند درواقع نه‌تنها سازشکارانه نیست‌بلکه‌نیشخندی زهرآگین وخرده‌ای کوبنده برخودکامگی فرمانروایان وستم اجتماعی و بیداد «زبردستان» است. مورد کلاسیك چنین خردهٔ بیجا دوبیت زیرین است:

خلاف رای سلطان رای جستن — بخون خویش باشد دست شستن
اگرخودروز را گویدشب‌است‌این — بباید گفتن آنك ماه و پروین[3]

آقای دشتی ازاین‌پند «ماکیاولیستی» سعدی‌بویژه‌ازآنرو برمی‌آشوبند که

۱. علی دشتی، قلمروسعدی، ص۲۴۹.
۲. همانجا، ص۲۵۵.
۳. کلیات سعدی (گلستان ـ درسیرت پادشاهان)، ص۱۰۳.

گویند آن‌رادرپایان داستانی دربارهٔ خسرو اول نوشیروان «مظهرداد و کشوربانی درتاریخ وافسانهٔ ایران»[1] آورده واو را چون فرمانروایی «خودسر وسفاك»نمایانده است. ولی سعدی که خود یکی ازمبلغان برجستهٔ محبوبیت عامه برای خسرو کواتان است، گویی باچنین تلفیقی خواسته سیمای دیگر نوشیروان را هم نشان دهد ویادآورشود که در بارگه داد اوحتی بزرگمهر وزیر را نیز یارای خلاف گفتن نبوده، حال دردستگاه وقلمرو پادشاهان «خودسر وسفاك» با زیردستان چه می‌رود بقیاس درباید یافت.

بالاخره شاید گویاترین دلیل نساختن سعدی با پستیهای زندگی وتحمل محرومیتها حتی درزمان «آرامش ومشاهده» قطعهٔ زیرباشد:

گویند سعدیا به چه بطال مانده‌ای
سختی مبر که وجه کفایت معین است.
این دست سلطنت که تو داری بملك شعر
پای ریاضت به چه درقید دامن است.
یکچند اگر مدح کنی کامران شوی
صاحب نظر که مال ندارد تغابن است.
هیچش بدست نیست که‌هیچش بدست نیست
زر در میان مقابله روح در تن است.
آری مثل بکرکس مردارخور زنند
سیمرغ را که قاف قناعت نشیمن است.
از من نیاید آنکه بدهقان و کدخدای
حاجت برم که‌کار گدایان خرمن است.
گر گوئیم که سوزنی از سفله‌ای بخواه
چون‌خارپشت بر بدنم موی سوزن است.

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۵۹ و ۲۶۰

صد گنج شایگان ببهای جوی هنر
منت بر آنکه می‌دهد و حیف برمن است.[1]

پیداست که این «بطال» ماندن سعدی به‌هیچ‌رو نمی‌تواند وابسته به دوران نخستین زندگی او باشد، که به گشت و گذار می‌پرداخته و بـه گفتهٔ پـروفسور براگینسکی درجنب وجوش ومبارزه‌بوده. زیرا آن‌زمان‌وی هنوزاین «دست‌سلطنت بملك شعر» را نداشته ونیز «پای ریاضت درقید دامن نکشیده» بوده.

واما برای یافتن ریشه‌های دوگانگی سعدی باید دید این دوگانگی بطور عمده کدام است؟ درنزد سعدی دوگونه تضاد بنیادی به‌چشم می‌خورد: یکی فلسفی ودیگری اجتماعی. البته میان این‌دو یك‌بستگی درونی ونزدیك در کار است. دو ـ گانگی فلسفی وی درمسألهٔ قضا و قدر نمایان می‌شود؛ گاهی ـ پیروی از منطق اشاعره ـ برآنست که سرنوشت انسان ازروز نخست تعیین شده وتغییر ناپذیراست:

بحال نیك و بد راضی شو ای‌مرد   که نتوان اختر بدرا نکو کرد[2]

ویا:

آن میسر شود بکـوشش و رنج   که قضا بخشد و قـدَر خواهد[3]

ودرموارد دیگر برخلاف این‌نظر انسانها را بکار و کوشش فرا می‌خواند:

پند سعدی بدل شنو نـه بگوش   مزد خواهی بکار کردن کوش[4]

ودوگانگی نظریات‌اجتماعی اوآنجا نمودار می گردد که گاهی«زبردستان» را اندرز می‌دهد واززیردستان پشتیبانی می کند:

از من بگوی شاه رعیت نواز را   منت منه که ملك خودآباد می کنی
ابله که تیشه برقدم‌خود همی‌زند   بدبخت گو زدست که‌فریادمی کنی[5]

۱. کلیات سعدی (صاحبیه)، ص۸۳۰ و ۸۳۱.
۲. همانجا(مثنویات)، ص۸۵۸.
۳. همانجا (قطعات)، ص۸۶۷.
۴. همانجا(مثنویات)، ص۸۵۵.
۵. کلیات سعدی (صاحبیه)، ص۸۵۵.

ودرجای دیگر «رعیت» را به خرسندی ازخدمتگذاری فرا می‌خواند:

منت منه که خدمت سلطان همی کنی

منت‌شناس از او که به خدمت بداشتت[1]

دو گانگی نخستین سعدی ـ به دلایلی که دیدیم (قضا و قدری گری) از آموزشهای اشاعره سرچشمه می گیرد ودو گانگی دوم او بازتابی از تضاد اجتماعی زمان اواست که‌احکام‌اشعریان‌نیز آنرا تأیید می کند. وازآنجا که‌مبانی‌آموزشهای سعدی «مجموعه‌ای ازمبانی دینی، احساسات عمومی، آداب عصری وعقیدهٔشخصی»[2] است، این دو گانگی‌ها بهم‌آمیخته ودرسراسر نوشته‌های اوباز می‌تابد. سعدی که ازیکسو به «تلقینات اولیه» و«آداب عصری» باوردارد وشرایط محیط وی‌امکان‌غلبهٔ برمحدودیتهای اندیشه‌ای زمان رابه او نمی‌دهد وازسوی دیگر به فرجامداری جنبشهای مردم امیدی ندارد طبعاً نمی‌تواند راهی به‌بیرون از این بن‌بست بیابد. ازاینجا است که تنها راه را درآشتی‌دادن این‌دو گانگی وتضادها می‌بیند وچنانکه درسطور پایین خواهیم دید اغلب دراین‌راه نیزمی کوشد.

میانه‌روی وسازشکاری سعدی

یکی دیگر ازعوامل تعیین کننده درجهان‌بینی ونظریات اخلاقی سعدی موقعیت اجتماعی اوست. سعدی چه ازلحاظ وابستگی طبقاتی (فرزند پیشوای دینی‌ازطبقات متوسط) وچه ازنظر ایدئولژی خود سخنگوی سود و اندیشهٔ طبقات میانهٔ دوران خویش است وتزلزل ودودلی چون ویژگی جدایی‌ناپذیر این طبقات در نوشته‌های اونیز انعکاس دارد. او درمسائل نظری واصول کلی به‌پیروی از «تربیت مدرسه و محیط‌اجتماعی» سخنگوی منافع «زبردستان» وبهره کشان است ودراین‌مورد‌ـ اگر چه بندرت و گاهی اززبان دیگران‌ـ گفته‌هایی باز وآشکار دارد:

۱. همانجا (گلستان، باب هشتم)، ص۱۹۳.
۲. قاسم تویسرکانی، سخن سعدی، تهران، ۱۳۱۸، ص۲۲.

بندگان را برون ز حد منواز | این سخن سهل تستری گوید
آنکه با خود برابرش کردی | بیم باشد که برتری جوید[1]

ولی درعمل ومسائل زندگی روزانهٔ سعدی همه‌جاغمخوار محرومان و«زیر-دستان» است واز آنان دفاع می کند ودراینجا دید او کاملاً درابر ایدئولژی وی جای می گیرد. در نصیحةالملوك می گوید: «بحقیقت پادشاهان را دولت وحرمت به‌وجودرعیت است»[2] ودر گلستان به‌جحاج بن یوسف چون‌مظهر فرمانروایان‌ستمکار خطاب می کند:

به‌چه کار آیدت جهانداری | مردنت به که مردم‌آزاری[3]

ویا درجای دیگرواقعیت زندگی محرومان راچنین می‌نمایاند:

گر درهمه شهر یك‌سر نیشتراست | در پای کسی رود که درویشتر[4] است
با اینهمه راستی که میزان دارد | میل از طرفی کند که‌آن بیشتر است[5]

سعدی دربرابر این موارد کرانه‌ای بطور کلی روش میانه وآشتیگرانه‌دارد که نمونهٔ روشن وچشمگیر آن در داستان «جدال سعدی با مدعی دربیان‌توانگری ودرویشی» دیده می‌شود. وی، گرچه از آنجا که «پروردهٔ نعمت بزرگان» است، در این جدال نقش مدافع توانگران را برعهده می گیرد ولی به‌زبان درویش سخت‌بر آنان‌می‌تازد: «مشتی متکبر مغرور معجب منفور، مشتغل مال ونعمت ومتفنن جاه‌و ثروت که سخن نگویند الا بسفاهت ونظر نکنند الا بکراهت...»[6]

۱. کلیات سعدی(صاحبیه)، ص۸۳۶.
۲. همانجا (رسالهٔ پنجم)، ص۵۹.
۳. همانجا گلستان، (درسیرت‌پادشاهان)، ص۸۹.
۴. درادبیات پارسی آن‌دورهٔ‌واژه‌درویش‌بمعنای عام برای نامیدن افراد طبقات رنجبرومحروم بکارمی‌رفته وهمانگونه‌که محتوای باب‌دوم گلستان نیزنشان‌می‌دهد منظورسعدی‌ازاخلاق درویشان عبارت ازاخلاق مردم ساده وبینوا است. اینکه برخیها ـ ازجمله آقای دشتی ـ درویشان را درنوشته‌های سعدی بمعنای ویژهٔ‌آن، یعنی پیروان مسلك‌تصوف و چون «طبقهٔ وارسته وخوش‌فکر جامعه» (قلمرو سعدی، ص۲۵۴) درنظرمی گیرند درست نیست.
۵. کلیات سعدی (صاحبیه)، ص۸۲۹.
۶. همانجا گلستان، (درتأثیرتربیت)، ص۱۸۸.

بااینهمه سعدی داستان را با دوبیت سازشکارانهٔ زیر پایان می‌دهد:

مکن ز گردش گیتی شکایت ای درویش

که تیره‌بختی اگر هم برین نسق مردی

توانگرا چـو دل ودست کامرانت هست

بخور، ببخش که دنیا و آخـرت بردی[1]

درنتیجهٔ همین موقعیت متزلزل ودودلانه است که سعدی بارها بر بیداد اجتماعی باگوشه و کنایه وبطور غیرفعال[2] اعتراض می کند:

اوفتاده است در جهـان بسیار   بی تمیز ارجمند و عاقل خوار[3].

ویا:

«بزرگی را پرسیدند با چندین فضیلت که دست راست را هست خاتم در انگشت چپ چرا کنند؟ گفت ندانی که اهل فضیلت همه محروم باشند!»[4]

۱. کلیات سعدی (گلستان)، ص۱۹۲.

2. Passive

۳. همانجا، ص۱۸۸.

۴. همانجا، ص۲۱۱.

بخش دوم

حکمت سعدی و جهست آن

شعر زبان احساسات و نثر وسیلهٔ بیان اندیشه است. این اصل، از آنجا که احساسات و اندیشه باهم بستگی ارگانیك دارند و بریکدیگر تأثیر می کنند، همان اندازه که کلی است مطلق نیست. هیچ اثری را نمی‌توان یافت که مطلقاً احساسی‌وهنری باشد و با اندیشه و تعقلات سروکاری نداشته باشد. درادبیات هرخلقی چه‌بسا مسائل تعقلی وحکمتی را درقالب شعر ریخته ویا جهش‌های احساسات وعواطف رابه زبان نثر پرداخته‌اند. درادبیات پارسی سرایندگان زیادی اشعارحکمتی سروده‌اند: عمر-خیام، ناصرخسرو، سرایندگان تصوف وبالاتر ازهمه مولوی. بااینهمه درهردوحال، چه سرودن‌حکمت به‌نظم وچه پرداختن احساسات به‌نثر، عموماً نه گفتنیهای خوب وشایسته‌می‌پرورند و نه شکل گفتار-نظم یانثر- کمال واوج بایسته‌را می‌یابد، زیرا که درآنها وسیله مناسب باموضوع نیست. مطالب منظومه‌های حکمتی‌درچارچوب قافیه ووزن دست وپایشان می‌شکند وروشنی و گویایی‌شان می کاهد ودر همانحال طنین شعر (اگرهم بی‌خدشه باشد) درپس معانی الفاظ گم می‌شود وازآهنگ‌می-افتد. ولی درچکامهٔ غنایی، موسیقی شعر آزادانه موج می‌زند وبه محتوای آن رنگ وحال می‌دهد.

این ویژگی بیگمان نزد سخنوران جداگانه‌ای که هریك سبك وشیوهٔ خاصی داشته‌اند بهتر نمایان است وروشن‌ترین نمونهٔ آنرا شاید بتوان در مثنوی معنوی و دیوان حافظ دید. درآن یکی «درون وحال» باهمه سرشاری خود اغلب در منگنهٔ واژه‌های بهم‌نجوشیده، تشبیهات وعبارتهای ناجور وسنگین واوزان سکته‌دار «برون وقال» مچاله‌می‌شود ودراین یکی امواج رده‌های موزون ابیات درکالبدمعانی، مستی شور و طرب می‌ریزد. اینك چند بیتی «فال» وار از این دو نامهٔ گرانمایه: ـ در دفتر چهارم مثنوی در پایان بخش «جواب دهری که منکر الوهیتست وعالم راقدیم می گوید»:

منبری کو که بر آنجا مخبری — یاد آرد روزگار منکری
صحبت منکر همین آمد که من — غیر این ظاهر نمی‌بینم بطن
هیچ نندیشد که هرجا ظاهریست — آن زحکمتهای پنهان مخبریست
فایده هرظاهری خود باطن است — همچو نفع اندر دواها کامن است [1]

ودر دیوان خواجه:

زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست
درحق ماهرچه گویدجای هیچ اکراه نیست
در طریقت هرچه پیش سالك آید خیراوست
درصراط مستقیم ای‌دل کسی گمراه نیست
بر در میخانه رفتن کار یکرنگان بود
خودفروشان را بکوی میفروشان راه نیست
بندهٔ پیر خراباتم که لطفش دائم است
ورنه لطف شیخ وزاهد گاه‌هست وگاه نیست [2]

تصادفاً ازلحاظ عروض این دونمونه هیچکدام مشخص تامی ازاثر مربوطه

۱. مولوی مثنوی، به‌اهتمام نیکلن، تهران، ۱۳۳۶، ص۷۶۸.
۲. دیوان‌حافظ به‌اهتمام محمدقزوینی ودکترغنی، تهران، ص۵۰.

نیست؛ نه بیت‌های مثنوی آن اندازه گره‌دار و با سکته‌است (جز مصرع اول و بیت چهارم) که بیشتر سروده‌های آن و نه بیتهای غزل خواجه ـ که از غزلهای عرفانی ودارای جنبهٔ تعقلی می‌باشد ـ آن طنین شورانگیز بسیاری ازغزلهای اورا دارد. با اینحال تفاوت موسیقی آن دو بسادگی احساس می‌شود. چه بسا سرودن چکامه‌های بزمی، زبان خواجه را ـ که خود قریحه وظرافت ذاتی نیزداشته ـ چنان پرورانده که درغزل عرفانی نیز ازنرمی و گرمی نمی‌افتد. واگر تعقید وسکتهٔ سخن‌مولوی را درغزلهایش هم درنظر بگیریم باید قاعدتاً به‌این‌نتیجه برسیم که سرودن اشعار حِکَمی زبان‌وی‌را که‌به‌احتمال زیادذاتاً‌هم آن استحکام ولطافت سخن‌سعدی‌وحافظ را نداشته کندتر ونارساتر ساخته است.

واما تفاوت موسیقی اشعارحکمی وبزمی حتی درسخن سعدی هم که‌رسایی‌و شیوایی جنبهٔ قوی ومشخص سخنوری اومی‌باشد تااندازه‌ای محسوس است. دوپاره ازسروده‌های اورا که دریك‌بحر ویك‌وزن‌اند برابرهم بگذاریم. درگلستان

پشت دوتای فلك راست شد از خرمی
تا چو تو فرزند زاد مادر ایام را
حکمت‌محض‌است اگر لطف‌جهان‌آفرین
خاص کند بنده‌ای مصلحت عام را[1]

ودر طیبات:

هر که دلارام دید از دلش آرام رفت
چشم ندارد خلاص هر که‌دراین دام رفت
یاد تو می‌رفت و ما عاشق و بیدل بدیم
پرده برانداختی کار به اتمام رفت[2]

در دوبیت نخست‌توجه خواننده به‌مفهوم سخن که دارای تشبیه وبیانی کمی

۱. کلیات سعدی (دیباچه‌گلستان)، ص۷۸.
۲. همانجا(طیبات)، ص ۵۵۸.

پیچیده است کشیده می‌شود واورا ازاحساس تام وتمام وزن و موسیقی گفتار باز می‌دارد. ولی دردو بیت دوم‌چنین گیری درکارنیست وخواننده باگذراندن ابیاتش ازبرابر چشم گویی طنین‌آنرا بگوش می‌شنود.

ناگفته نماند که درعرف نیزاز «شعر وشاعری» بیشتر جنبهٔ احساسی‌وهنری آن مفهوم می‌شود وظاهراً این برداشت باید یکی‌از انگیزه‌های نظرآقای شادمان ودیگران باشد مشعر براینکه سعدی راحکیم نخوانیم وجز سراینده نامی ندهیم. این داوری البته درنگاه نخست درست‌هم می‌نماید؛ ازهمهٔ کارهای سعدی که‌نزدیك به‌نیمی ازآن غزلیات است تنها رسالات و گلستان به‌نثر نوشته‌شده وگلستان را خود بسختی می‌توان نثرنامید، نه تنها ازآنرو که بخش بزرگی ازآن بنظم است،بلکه بخش دیگرش نیزسخن مسجع است ودست‌کم به‌نظر برخی سرایندگان امروزی «شعرسپید» است. بااینهمه چنانکه دیدیم سعدی را نمی‌توان تنها سراینده نامید و ازگمان و«شائبهٔ» حکیم‌بودن دور دانست، زیرا گذشته ازآنکه میان نظم‌وحکمت هیچگونه تضاد مطلقی درکار نیست واینددو درهرحال بنوعی باهم سروکار دارند، اصولا ملاك ومعیار یك‌چنین داوری نه‌شکل وظرف سخن بلکه محتوی و مضمون آن می‌تواند باشد. گویی سعدی باتوجه به‌این‌نکته بوده که «شیوهٔ مقال» خود را چنین تصریح کرده است:

«گرت عقل و رای است و تدبیر و هوش
به عزت کنی پند سعدی بگوش
که اغلب در این شیوه دارد مقال
نه در چشم و زلف و بناگوش و خال»[1]

الف- حکمت عملی

سعدی باآن «دست سلطنتی که به‌ملك شعر» و ادب پارسی یافته شش سدهٔ تمام

۱. کلیات سعدی (بوستان)، ص۲۷۱.

براین قلمرو فرمان رانده و کسی را تاب هماوردی باوی نبوده است. درگذشته کمال حکمت وی نیز بیرون از پرگار جدال بوده‌وبسیاری آنرا بیمعارضه‌وخرده‌ناپذیر دانسته‌اند. اگرهم کسانی برپاره‌ای ازسخنان سعدی خرده داشته‌اند آنرا آشکار نساخته‌اند. نخستین بارشاید ادوارد براون، مؤلف نامدارتاریخ‌ادبیات‌پارسی، این‌سنت را شکسته وبر خدشه‌داری اخلاقیات سعدی‌انگشت نهاده است. پس ازوی تنی‌چندآنرا دنبال کرده‌اند وشگفت اینکه‌هم‌میهنان پیرشیراز دراینراه‌ازدیگران تندتر رفته‌اند.

ویژگی ودر عین‌حال سستی مشترك این خرده‌ها درآنست که به‌چندوچون حکمت سعدی‌کاری ندارند ودربارهٔ آن دربست سخن رانده‌اند؛ بی‌آنکه موارد خرده را تجزیه وتحلیل کرده وبانمونه‌های کافی تأیید نمایند وریشه‌های اجتماعی وانگیزه‌های فکری نادرستیهای نظریات اخلاقی سعدی را نشان دهند، گاهی با آوردن یکی دونمونه- یکی دونمونه‌ای که بیشتر بر بینش سطحی ودرمواردی فضل فروشی‌خرده گیران گواهی‌داردتالغزش‌وخطای‌پیر- نتیجه‌های کلی‌ومحکوم کننده گرفته‌اند. ازآنجا که بررسی همهٔ این خرده‌ها ازحوصلهٔ این‌مقال بیرون است در اینجا تنها به‌دوسه موردی که بستگی بیشتر باگفتار ما دارند خواهیم پرداخت.

خردهٔادوارد براون که هستهٔ کمبودهای یادشده را درخود دارد متوجه«همه رنگی» اصول اخلاقی سعدی است. او گلستان را «ماکیاولیست‌ترین» نوشتهٔ پارسی می‌شمارد[1]، چون که گویا برای «والاترین تا پست‌ترین نهادها» رهنمونهایی دارد.[2] تنها دستاویز براون برای این داوری پند معروف سعدی «دروغ مصلحت‌آمیز به‌از راست فتنه‌انگیز» است که اکنون دیگر بشکل مثال مدرسه‌ای پیش‌پا افتاده برای هر کس که بخواهد ناروایی برخی ازآموزشهای پیر رانشان دهددرآمده است.این خردهٔ کلی و گزافه‌آمیز براون اگرچه‌بر تجزیه وتحلیل واستدلال ودستاویز بایسته

1. E.G. Browne. *A Literary History of Persia*. Cambridge, 1928. vol 2. P. 526.
2. Ibid. P. 531

استوارنیست متضمن واقعیتی است که آن‌تضادها وتناقضگوییهای سعدی است و از این اندازه فراترهم نمی‌رود.

ولی شادروان کسروی که از دیدگاه متافیزیك ایده‌آلیستی متحجر خود به ادب‌وسخنوری‌نگاه‌می کندبادست‌آویزی‌به‌پاره‌ای‌ازسخنان‌سست و-بادیدامروزی-ناپذیرفتنی سعدی برسراسرکارستر گ اوقلم بطلان کشیده بـه اصطلاح فرنگیان کودك را نیزباآب تشت بیرون می‌ریزد:

ما درایران گواه تاریخی دیگری به‌پستی اندیشه‌های مردم و آکندگی[1] مغزهای آنان می‌داریم وآن گلستان سعدی وشعرهای او است.این‌شاعر که درزمان مغول زیسته وهمهٔ‌آن ستمهای دلگداز را دیده و ناله‌هـای ستمدیدگان را شنیده مغزش چنان آکنده می‌بوده که آنهارا درنیافته و کمترین سهشی درو پدید نیامده. اینست شما می‌بینید درآنهمه شعرهاو سخنان خود یادی ازآن ستمها نمی کند وسهشی ازخود نشان نمی‌دهـد. همه‌اش غزل می‌بافد، قصیده می‌سازد، سخن ازیار می گوید، چاپلوسی به پولداران می‌نماید وپندهای بیخردانه می‌دهد.[2]

رادیکالیسم بی‌شکیب وتنگدلانه‌ای که‌دراین داوری دربست‌ودور ازانصاف کسروی به‌چشم می‌خورد زاییدهٔ شرایط پرتلاطم دوران زندگی اواست. وی که چون همهٔ روشنفکران پیشرو ازتاریکی وخفقان نادانی وستم فراگسترده برمیهن خـون‌دل خورده و ازبینوایی و درماندگی خلق رنج‌برده، رادمردی که انقلاب مشروطـه و خواستهای آن با تاروپود هستی‌اش بهم‌تافته آنگاه که افق برافروخته از خورشید تابان انقلاب را دوباره ابرهای تیرهٔ خودکامی وستم می‌پوشاند خشم پاك اوعلیه‌هر-چه درآن شائبهٔ گمراهی وبدخواهی است وهرچه مایهٔ زبونی وبیچارگی مردم‌شده

۱. درفرهنگ کسروی آکنده که آنرا ازواژه‌آك به‌معنی تباهی وفساد آورده مفهوم‌تباه‌ومعیوب را می‌رساند نه‌پر و انباشته.

۲. احمد کسروی، صوفیگری، تهران ۱۳۳۳، ص۱۶.

زبانه می کشد. جای هیچ گفتگو نیست که بدآموزیهای صوفیگری، بویژه پس از درغلتیدنش درسراشیب انحطاط، در کنار خرافات دیگر در گذارصدها سال ابزاری بسیارکاری دردست ستمگران برای فروبردن خلق در خواب غفلت و سرسپردگی بوده است. و از آنجا که عموماً (چنانکه براون نیز) سعدی را سراینده تصوف شمرده‌اند این باور همگانی خشم کسروی را بی‌تعمق درسخنان پیر وتأثیر شرایط اجتماعی دوران او برسخنورشیراز دمانده است.

خردهٔ آقای دشتی ازلحاظی باآنِ دیگران فرق‌دارد. وی‌پیش‌ازآنکه‌سیمای مشوش ومتلون[1] سعدی را درپهنهٔ اندیشه وباور به‌ما نشان دهد درسیزده فصل‌نامهٔ نسبتاً ستبرخود سخنوری پیرشیراز راتاآسمانها می‌ستاید. برداشت آقای دشتی نیز دربررسی حکمت سعدی«متناقضات» و«مطالب‌مخالف‌اخلاق ومباین مصالح‌اجتماع»[2] است، بااین تفاوت که‌او کمبود دیگری‌هم برآن‌افزوده که‌نبودن «سیستم» در گفتار سعدی است.[3] هم او درضمن پژوهش آراءِ اخلاقی سعدی گاهی به‌این‌نتیجه گیری رسیده که «درنگارش گلستان اصل اخلاقی وتربیتی درنظر نبوده»[4] وسپس بادشواری به‌این پندار گردن نهاده که«سعدی را مرالیست یا معلم اخلاق بدانیم»[5]. اگر منظور ازمعلم اخلاق بمعنای اخص آنست که کسی مسائل اخلاقی را بطور علمی بررسی کرده ونامه‌هایی چون اخلاق نیکوماخوس، تهذیب‌الاخلاق، اخلاق ناصری و از این قبیل بپردازد آنگاه به‌چنین کاری ناگزیرهم نیستیم زیرا نه‌سعدی از زمرهٔ آن کسان است ونه گلستان ودیگر نوشته‌هایش ازگونهٔ آن نامه‌های «سیستم‌دار.» سعدی هنرمند است، نویسنده وسراینده است نه دانشمند علوم اجتماعی، وبااینهمه بیگمان مرالیست ومعلم اخلاق است‌زیرا عموماً منظورازاین، بطور کلی پرداختن

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص۳۹۸.
۲. همانجا، ص ۲۴۸.
۳. همانجا، ص۲۴۷.
۴. همانجا، ص ۲۶۹.
۵. همانجا، ص ۲۸۴.

به‌مسائل اجتماع واخلاق است واو «اغلب دراین شیوه داردمقال.»

آقای‌دشتی سراسر فصل‌مفصل «گلستان» کتاب‌خودرا به‌پژوهش‌ناهنجاریهای سخن سعدی اختصاص داده ونتیجه‌هایی گرفته که شایان تأمل است. وی‌درین‌فصل به‌بررسی محتوی اخلاقی واجتماعی‌نزدیک به‌بیست حکایت گلستان پرداخته،جابجا نادرستی نظریات وداوریهای سعدی‌راخاطر نشان می‌سازد، ودرپایان تحلیل‌پرتفصیل داستان «مشت‌زن»ضمن جمع‌بندی گفتار با«اندکی سعهٔ‌صدر» برای‌اینگونه‌حکایات وتناقضهای گفتار پیرتوجیه ومحملی یافته وآن اینست که ازیکسو درزمان سعدی ودوران پیش ازاو دوشاخهٔ اخلاق شخصی واجتماعی یادومفهوم کاراکتر و مرال از هم جدانشده وبایکدیگر مخلوط بوده واز سوی دیگر سعدی دانشمند اجتماعی و سیاسی نبوده تاارزش سجایا را درقوت اجتماعی بازداند.[1]

روشن است که درزمان سعدی وپیش ازآن دانشهای اجتماعی در رشد ونمو خودبه ترازامروزی نرسیده‌وجدایی دردرون شاخه‌هایشان‌ـازجمله اخلاق‌ـبشکل واندازهٔ کنونی نبوده است. ولی آن اندازه هم که آقای دشتی می‌پندارد دو شاخهٔ اخلاق اجتماعی وفردی درآنزمان مخلوط نبوده وگواه روشن آن اخلاق ناصری از خواجه‌نصیرالدین طوسی دانشمند بزرگ همزمان سعدی است. خواجه در آغاز نامه‌اش گفتاری، درچگونگی بخش دانشها وبویژه حکمت عملی دارد:

> واما حکمت عملی وآن دانستن مصالح حرکات ارادی وافعال صناعی نوع انسانی بود بروجهی که مودی بود بنظام معاد و معاش ایشان... وآنهم منقسم می‌شود بدوقسم یکی آنکه راجع بود باهرنفسی بانفراد و دیگرآنکه‌راجع بود باجتماعی بمشارکت.[2]

این تقسیم حکمت عملی به‌بخش‌های اجتماعی وفردی ازنوآوریهای خواجه نیست تا بتوان انگاشت که احیاناً سعدی باآن آشنائی نداشته وازچگونگی آن ناآگاه

۱. همانجا، ص ۲۸۳ و۲۸۴.

۲. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تهران ۱۳۴۶، ص۹.

مانده بلکه از فلاسفهٔ کلاسیك یونان سرچشمه گرفته ودر نوشته‌های حکمتی فارابی، ابوعلی مسکویه، ابن سینا و دیگران نیز انعکاس یافته است. دانشمند طوس خود در انگیزه وبایستگی تألیف نامه‌اش با اشاره به تهذیب الاخلاق وتطهیرالاعراق مسکـویه یادآور می‌شود:

دیگر اینکه هرچند این کتاب (منظور تهذیب الاخلاق است) مشتمل بر شریف‌ترین بابی است از ابواب حکمت عملی اما از دو قسم دیگر خالی است... و تجدید مراسم این دو رکن نیز که به‌امتداد روزگار اندراس یافته مهم است و بر مقتضای قضیهٔ گذشته واجب ولازم.[1]

وسعدی باوابستگی خاطری که به‌حکمت‌عملی دارد اگر- در نتیجهٔ شرائط اجتماعی وایدئولژیکی یادشده- برهمهٔ ادبیات اخلاقی آن دوران احاطه نداشته، خردمندانه هم نیست بپنداریم که آثاری شناخته چون تقویم سیاسة‌الملوکیه و الاخلاق فارابی، تفسر هموبر ایثیقون نیقوماخس (اخلاق نیکوماخس) ارسطو، تهذیب الاخلاق مسکویه، حکمت‌عملی ابن‌سینا و نوشته‌های دیگر دانشمندان وحکیمان ایران از نظر وی دور مانده باشد.

حال دلایل آقای دشتی بر بهم آمیختن دوشاخهٔ اخلاق فـردی و اجتماعی در نزد سعدی را ازنزدیکتر نگاه کنیم. ایشان در کنار فرض بنیادی خود ـ که سعدی نیزچون دیگر اخلاقیون زمانش دومبحث جداگانهٔ اخلاق را درهم آمیخته- بر آنند که چون سخنور شیراز «دانشمند اجتماعی وسیاسی نبوده تاارزش سجایا رادرقوت اجتماعی بازدانسته باشد»[2] بجای آن به «اخلاق حسنه» نظرداشته است وبرای تأیید این نظرخود می‌افزاید:

درعصر سعدی ودورهٔ قبل از وی که جامعه‌شناسی نمونکرده بود، اینگونه ملاحظات که شیوع خُلقی مستلزم ضعف قوت اجتماعی ملل می‌شود هنوز

۱. اخلاق ناصری، ص ۵.
۲. علی‌دشتی: قلمرو سعدی، ص ۲۸۳ و ۲۸۴.

متداول و رایج نشده وفضایل انسانی دردایره‌ای که عدم ایذاء سایرین باشد محصور مانده بود.[1]

از این داوری چنین برمی‌آید که سجایا مقولات اخلاق‌اجتماعی (یامرال)، واخلاق حسنه مقولات اخلاق فردی (یاکاراکتر) اند و فضایل نخستین که بنا به ماهیت خود از دومیها کلیتر وازلحاظ اجتماعی و اخلاقی اهمیت وارزش بیشتری دارند از دید سعدی دورمانده و گذشته ازآن وی ناآگاه از این واقعیت که شیوع یك خُلق‌مایه‌کاهش توان‌اجتماعی می‌شود به‌آموزش و رواج آنها کمر بسته است.

از نظر ریشه‌شناسی اگر چه واژه‌های عربی سجیه وخُلق تااندازهٔ زیادی مترادف‌اند وهردو چگونگی روانی را می‌رسانند سجیه بیشتر گویای ویژگی سرشتی است تاخُلق. به‌سخن دیگرسجیه ویژگی نهادی وبه‌اصطلاح کاراکتراست که در سراسر زندگی پایدار مانده و کمتردگرگونی می‌پذیرد، وما آنرا عموماً صفت می‌نامیم. ولی خلق ویژگی روانی در دوره‌های کوتاه‌تر بوده و بیشتر احتمال دگرگونی دارد.

نکتهٔ دیگر دراینجا آنست که‌سجایا درست بمعنای جمع سجیه بکارمی‌رود ولی اخلاق تنها جمع‌خلق (بمفهوم مشرب وخو[2] نبوده وچون نام جمع،مفهوم واژه مُرال را نیزمی‌رساند.

باید گفت اینهم یکی از مواردی است که انباشته شدن واژه‌های مترادف عاریتی از تازی در گنجینهٔ زبان‌پارسی، اگرچه کار شعروشاعری و وزن وقافیه‌سازی را آسان نموده، چون بخوی بسیار سنگینی برپای زبان پیچیده وآنرا از رشدنهادی‌خود و رسایی درنثروادبیات علمی‌بازداشته ودرراه «ماستمالی»پیچیدگیها و باریکیهای علوم باکاربرد مفاهیم دوپهلو وناروشن به پیش رانده است. از اینرو می‌توان پنداشت که آقای دشتی برای تشخیص دو گروه مقولات کاراکتر و مرال

۱. همانجا.

2. disposition

خواسته‌اند نامهای جدا گانه‌ای بکار برند. ولی ایشان دراین باره هیچگونه توضیحی نداده و حتی مثالی نیز برای سجایا که «درقوت اجتماعی باز دانسته» می‌شوند نیاورده‌اند.

در عوض، ایشان برای «اخلاق حسنه» چند نمونه داده‌اند که مهربانی، نیکوکاری، دلسوزی، وداد (یا بقول ایشان رأفت، احسان، ترحم وانصاف) است. مهربانی و دلسوزی، مانند صفات متضادشان سنگدلی و بی‌پروایی در واقع ازمقولات کاراکتراند و باسرشت آدم سروکار دارند. اما نیکوکاری و داد ازمقولهٔ مرال‌اند و با آموزش و پرورش ملکهٔ افراد می‌شوند، بویژه انصاف که درنظام اخلاقی بسیاری از اندیشمندان ـ وپیش از همه ارسطو ـ مقولهٔ بنیادی و مرکزی اخلاق شمرده می‌شود.

البته مقولات صفت واخلاق (کاراکتر ومرال) دارای هم‌بستگی درونی‌اند و نمی‌توان آنها را ازاساس از هم جدا کرد. فضیلتهای اخلاقی را بیگمان برپایهٔ ویژگیهای بایستهٔ سرشتی می‌توان پرورش داد و این گفتهٔ پیر که «پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بداست»[1] واقعیتی نسبی در خود دارد. دراینجا متأسفانه مجال گفتگو در بارهٔ چند وچون این بستگی وماهیت «بنیاد» یا کاراکتر وجریان پدید آمدن وشکل گرفتن آن وچگونگی تأثیر کاراکتر و مرال بریکدیگر و تأثیر شرایط خانوادگی واجتماعی برهردو نیست. تنها یادآور می‌شویم که با همهٔ آن بستگی بهم آمیختن مقوله‌های کاراکتر و مرال ـ بویژه اگر برسعدی خرده می‌گیریم که آنهارا از هم نشناخته ـ ناروا است، اگرچه چنین آمیزشی بنا به‌نسخهٔ دستاورده از «علوم اجتماعی وسیاسی» باشد.

و اما نظر آقای دشتی را مبنی براینکه در زمان سعدی ملاحظاتی چون «شیوع خُلقی مستلزم ضعف قوت اجتماعی ملل می‌شود» رواج نداشته گرچه می‌توان پذیرفت ولی دو نتیجه گیری ضمنی که این نظر القاء می‌کند ـ و در مورد دومی

۱. کلیات (گلستان، باب یکم)، ص ۸۳.

ایشان آنرا بیان هم کرده‌اند ـ با واقعیت برابر نیست:

یکی اینکه گویا پس از دوران سعدی است که آنگونه ملاحظات همراه با نمو جامعه‌شناسی متداول می گردد. این رأی که هیچگونه پایهٔ علمی (نه اجتماعی و نه سیاسی) ندارد هیچگاه از چهارچوب «ملاحظات» برخی پیشتازان ایدئولوژی برتری نژادی وولونتاریسم[1] در نیمهٔ دوم‌سدهٔ گذشته و نیمهٔ اول سدهٔ کنونی فراتر نرفته و گسترش نیافته‌است. هیچگاه شیوع خُلقی یا خُلقهایی ـ که «در دایرهٔ عدم‌ایذاءِ دیگران محصور مانده‌اند» ـ مایهٔ سستی و ناتوانی هیچ مردمی نگردیده و آنچه «مستلزم ضعف قوت اجتماعی ملل» شده خُلقهای نکوهیده و پیش از همه دروغ و ستم «زبردستان» بوده است. امپراتوری پرتوان ساسانی را نه گسترش راستی و درستی در میان خلق بلکه سالوس و تباهی سران دینی و کشوری که هرگونه ناخرسندی مردم راست‌گو و درست کردار را سر کوب کردند از پا درآورد.

دیگر اینکه رواج نداشتن آنچنان ملاحظات در زمان سعدی مایهٔ محدود ماندن فضیلت‌های انسانی دردایرهٔ نیازردن دیگران شده است. گذشته از آنکه میان این دو یعنی ملاحظات در بارهٔ نتیجهٔ شیوع یك خُلق ازیکسو ودرچهارچوب مردم‌نیازاری ماندن فضیلتها از سوی دیگر هیچگونه همبستگی مثبت یا منفی علت و معلولی درکار نیست شاید هیچ چیز بهتر ازسخن خود سعدی در باب احسان ـ که ظاهراً آقای دشتی برپایه آن به‌ملاحظات اخیر خویش رسیده‌اند ـ نتواند نادرستی این داوری را نشان دهد:

بگفتیم در باب احسان بسی	ولیکن نه شرط است با هر کسی
بخور مردم‌آزار را خون و مال	که از مرغ بد کنده به‌پرّ و بال
جهانسوز را کشته بهتر چراغ	یکی به درآتش که خلقی بداغ

1. Voluntarism که از واژهٔ لاتینی ولونتاس (Voluntas) بمعنی خواست و اراده آمده مکتبی فلسفی است که عامل بنیادی در پدیده‌های اجتماعی را خواست اشخاص می‌داند و نه قوانین عینی اقتصادی واجتماعی.

مبخشای بر هر کجا ظالمیست	که رحمت براوجور برعالمیست
جفا پیشگان را بده سر بباد	ستم بر ستم‌پیشه عدلست و داد[1]

این ابیات را سعدی درپایان باب احسان وپس ازآنکه در سراسر باب از نیکوکاری‌سخن رانده آورده‌است و با اینکه آقای دشتی به‌این سروده‌ها نظرداشته وآنرا دلیل این دانسته که سعدی مرد اجتماع بوده و به‌سلامت جامعهٔ خویش علاقه‌مند بوده‌است[2] شگفتا که درآنها هیچگونه نشانی از بیرون‌رفتن پیرازهدایرهٔ عدم ایذاء دیگران» ندیده‌اند. اگر آقای دشتی یك پژوهندهٔ باختری می‌بود می‌شد پنداشت که اشکالات زبانی مانع از چنین درك ودریافتی شده است!

ب ـ دین و دنیا درحکمت سعدی

برخی از محققان، حکمت عملی سعدی را در زمرهٔ اخلاقهای دینی درآورده‌اند؛ گویی پیر شیراز در نوشته‌های اخلاقی خود تنها دستورها و مقررات دینی را در سر گذشتها، نکته‌ها و کلمات قصار باز گفته است. نوشته‌های کسانی چون دکتر حسین علی محفوظ، ادیب عراقی، و آقای دشتی گویای چنین داوری است. دکتر محفوظ می‌نویسد: «شیخ‌سعدی دورهٔ‌پیری‌را به‌مراقبت وتفکر پرداخت وبه‌دلگرمی تمام به‌تکمیل‌وتهذیب وتأدیب وارشادخلق به‌سوی دین واخلاق ازراه وعظ ومجلس گفتن روی آورد.»[3]

وسپس برای اثبات این مدعا نزدیك به‌دویست مورد از گلستان و بوستان و دیگر کارهای سعدی را نشان می‌دهد که از قرآن یا حدیث متأثر شده است.[4]

آقای دشتی پارا از این فراتر گذاشته سعدی را از «حکیمان متشرعی»

۱. کلیات سعدی (بوستان، باب دوم دراحسان)، ص ۲۹۰.
۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۲۴ و ۳۲۰.
۳. ح. محفوظ: متنبی وسعدی، تهران، ۱۳۳۶، ص ۷.
۴. همانجا، ص ۸۶-۱۳۴.

می‌داند که همه دانش و دانسته‌های خود را برای اثبات «عقاید شرعـی» بکار می‌برند.[1] به‌نظر وی همانگونه که‌فخر رازی دانش‌واندیشهٔ فلسفی خود را به‌خدمت «معتقدات راسخهٔ دینی» می‌گمارد، سعدی نیز زبان رسا و حتی کم‌مانند خویش را در ترویج باورهای تلقینی بکار انداخته است.[2]

واما پیش از آنکه به مسألهٔ چند و چون «دین و دنیا» در اخـلاقیات سعدی بپردازیم ببینیم منظور از دین و دنیا آنگونه که درعرف بکار می‌رود چیست؟

دراصطلاح‌همگانی دین به‌آن باورها واصول وآموزشهایی گفته می‌شود که به‌جهان مینوی بستگی دارد و روشنگر ماهیت آن، آغاز وانجام وهدف و فـرجام آن می‌باشد، حال آنکه دنیا مجموعهٔ همه چیزها وپدیده‌های جهان مادی وقوانین وقواعد وابسته بدان است. و همهٔ دینها در این نکته همداستانند که اگر چـه پدیده‌های زندگی مینوی درجهان مادی، که گذرا ومیرنده است، نیز روی‌می‌دهد ولی تحقق تام وتمام آن تنها پس‌ازمرگ ودر جهان دیگر یا جهان جاودانی وپایا ممکن است، آنجا که دیگر ماده را راه نیست. از لحاظ آنان ماده چیزی فشرده، سنگین وساقط‌شونده‌وآلوده‌وناپاك‌است وباانبساط،سبکی‌وفراشوندگی وپاکی‌روان میانه‌ای ندارد. بدینگونه دنیا چون جایگاه ماده و تن و قلمرو قوانینش، که بـه پیروی از مادهٔ ناقص، موقتی ونادرست وناپاك است در برابر جهان دیگر چون جایگاه روان وپهنهٔ فرمانروایی قوانین همیشگی و ورجاوند (مقدس) آن جای می‌گیرد. آنچه راکه از چندوچون «دنیا» یا ماده و تن و پدیده‌ها و قـوانین آن گفتگو می‌کند دانشهای نهادی (علوم طبیعی) می‌نامیم چگونگی وماهیت روان و پدیده‌های سپهر آنرا دینها بمردم آموخته‌اند.

شادروان محمدعلی فروغی در نامهٔ خود حکمت سقراط در بارهٔ چگونگی همبستگی دین و دنیا می‌نویسد:

۱. علی دشتی، قلمروسعدی، ص ۴۳۴.

۲. همانجا، ص ۴۲۵.

انسان... با همجنسان محتاج به‌معاشرت‌است از اینرو باید برای زندگی دستوری داشته‌باشد که به مقتضای حوایج وموافق منافع ومصالح خویش رفتار کند ونیز انسان طبعاً کنجکاو است‌وهرچه رامی‌بیند ودرك‌می کند می‌خواهد حقیقت و علت آنرا دریابد. بنا براین برای معرفت به حقایق اصول و مبانی لازم دارد. آن دستور زندگانی و این اصول ومبانی را در مشرقزمین ادیان به‌مردم داده‌اند یا آنها به‌صورت دین در آمده‌اند. اما در یونان هیچیك ازاین دو امر ازناحیهٔ دین به‌مردم‌نرسیده است، دستور زندگانی به‌وسیلهٔ قوانین و نظاماتی که فرداً یا جمعاً مقرر می‌شده میان مردم برقرار شده و اصول ومبانی معرفت به‌وسیلهٔ حکما بدست آمده است و این تفاوت بزرگی است که‌آثارونتایج آن هنوز در اروپا محسوس است چه تمدن اروپائیان اساساً از یونان گرفته شده و با آنکه هزار وپانصد سال است که بدین مسیح درآمده‌اند جدایی دین و دنیا در نزد آنها تا یك اندازه باقیمانده است و مشرقزمینیها هم تأثیر قدیمی توأم بودن دین ودنیا را از دست نداده‌اند.[1]

این گفته که از لحاظ کلی درست است جزئیاتش جای تأمل است وگرنه با این برداشت کلی ناچار بهمان نتیجه گیری در بارهٔ اخلاقیات سعدی خواهیم‌رسید که دکتر محفوظ رسیده است. واقعیت آنست که در باختر وخود یونان نیز پس از گسترش دین مسیح در سده‌های نخستین میلادی دین و دنیا بهم درآمیخته و سپس این بهم‌آمیختگی حتی بیش از خاور به‌استیلای بیچون وچرای اصول آموزش کلیساها برهمهٔ شئون زندگی انجامیده، آنچه که عباس اقبال آشتیانی «فکرقدیم لاتینی» می‌نامد: «بزرگترین حرکت اعتراضی که از بینش نو دراروپا بر ضدفکر قدیم لاتینی (منظور افکار و عقاید اسکولاستیکی کلیسایی است. نگارنده) ظاهر

۱. محمد علی فروغی، حکمت سقراط (چاپ دوم) تهران، ص ۳۹.

شد قیام جماعتی بود بر علیه قدرت پاپها و استبدادی که از ایشان در باب مسایل دینی ودنیایی بروز می کرد.[1]»

این حرکت اعتراضی دوسه سده پاییده و همهٔ جنبشهای دینی (قیام یا نوس هوس در بوهم، سرپیچی مارتین‌لوتر کشیش آلمانی از واتیکان وجنبش پروتستان و غیره) تاجنبشهای هنری، ادبی وعلمی رنسانس و مکتبهای فلسفی سده‌های ۱۶، ۱۷، ۱۸، و۱۹ اروپا (بویژه مکتب بیکن فیلسوف انگلیسی، دکارت وآنسیکلوپد-یستهای فرانسوی وفلاسفهٔ کلاسیك آلمان) و بالاخره انقلابهای اجتماعی وسیاسی عصر نوین اروپا در واقع مظاهری از آن هستند. وآن سکولاریسم[2] اروپایی که مرحوم فروغی یاد آور می گردد خود فرجام این جریان چند صدسالهٔ حرکت اعتراضی و برافتادن نظامهای اجتماعی فئودالیته در اروپا بوده است.

از سوی دیگر درهم آمیخته بودن دین و دنیا در سده‌های میانه و یا بسخن درست‌تر فراگرفتن مظاهر دینی همهٔ شئون زندگی مادی را، از جمله دانشهای طبیعی واجتماعی، مانع ازآن نیست که پدیده‌های‌زندگی‌مادی، گوبارنگ وظاهر دینی ولی بامنطق درونی نامستقل خود رخ دهند و تکامل یابند. چیزی که‌هست آهنگ این تکامل در نتیجهٔ عواملی، که برخی ازآنها را اشاره‌وار در گذشته دیدیم، در خاور بکندی می گراید و در باختر شتاب بیشتری می‌یابد تاآنکه‌در عصر نوین به‌پیدایش رژیمهای غیردینی در آنجا می‌انجامد.

ازنظر ما آنچه از وابستگی عمومی دین و دنیا در گذشته اهمیت دارد چگونگی‌آن در زمینهٔ اخلاق است. عموماً همهٔ دینها توجه ویژه‌ای به مسائل اخلاقی دارند. اگر چه هستهٔ مرکزی و بخش عمدهٔ اصول دینها را - دست کم به شکل‌امروزیشان و بنا به‌استنباط اکثریت پیروانشان- آموزش آنها در بارهٔ جهان دیگر تشکیل‌می‌دهد ولی ازآنجا که پدیده‌های‌زندگی مینوی‌را نمی‌توان بیکباره

۱. عباس اقبال آشتیانی، کلیات تاریخ تمدن جدید، تهران ۱۳۲۵، جلد یکم، ص ۴۶.
۲. جدایی دنیا از دین. Secularism

از زندگی مادی جدا کرد و دینها همه زندگی اینجهانی را پیش‌درآمدی برای زندگی جاودانی در جهان دیگر می‌شمارند، طبیعی است که آموزش آنها مسائل جهان خاکی واز جمله اخلاق را نیز در بر گیرد.[1] دینها عموماً به این مسئله که نیکی وبدی ازچیست وانگیزهٔ گرایش به‌آن و پرهیز از این کدام است پاسخی بیش و کم همانند دارند: پایه و بنیاد نیکی ترس از خدا، عقیده به‌جهان دیگر و انجام فرایض دینی است و محرک نیکی و پرهیز گاری چشمداشت یافتن جایگاه در بهشت و رستگاری‌از آتش دوزخ‌است. آنچه راسعدی اندیشهٔ روز قیامت درمستقبل یاتقوی صالحان می‌نامد.

سورهٔ بقره،دومین وبزرگترین سورهٔ کتاب آسمانی اسلام که ازلحاظ‌محتوی تا اندازه‌ای جنبهٔ جمع‌بندی آموزشهای بنیادی قرآن را دارد، با آیه‌های زیر آغاز می‌شود:

> این دفتربی‌هیچ گمان راهنمای‌ترسندگان ازخدا (متقیان) است. آنانکه به‌جهان غیب‌ایمان آرند ونماز بپا دارند وازهر چه روزیشان کردیم به بینوایان دهش (انفاق) کنند. آنان از پروردگار خویش براه راست رهبری شده‌اند و آنان از رستگارانند.

و اما محرك نیکی از نظر تصوف بگفتهٔ سعدی نه‌ترس از روز رستاخیز در آینده بلکه آگاهی و دانست خدا از رفتار و کردار انسان در زمان حال است. روانشاد فروغی ضمن گفتگو در «تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل مطلق عملی» در بارهٔ محرك نیکی می‌نویسد:

> درتعیین بنیاد علم اخلاق یعنی حسن عمل، پیشینیان را می‌توان بدو دسته

۱. شاید این شمول از لحاظ برخی دینهاازآنرو نیز ناگزیر باشدکه دربارهٔ چگونگی‌زندگی مینوی درجهان دیگر باورشان جزازآن‌دیگر دینهاست. این دینها برآنندکه روزرستاخیز مردگان باتنهایشان ازگور برمی‌خیزند و پس از یافتن پاداش و جزای نیکیها وبدیهایشان زندگی مینوی خودرا چون دنبالهٔ زندگی این جهان ادامه می‌دهند، در حالیکه دیگر دینها زندگی مینوی را یکسره روانی می‌دانند.

منقسم نمود: فیلسوفان و ارباب دیانت.

فیلسوفان حسن عمل را از آن‌رو واجب می‌شمردند که خوشی و سعادت نوع بشر و افراد انسان یا کمال نفس بسته به‌آن است.

ارباب دیانت حسن عمل را از آن سبب واجب می‌دانستند که خداوند انسان را مکلف به‌حسن عمل نموده و پس از این زندگانی از هر کس چیزی باقی است که موافق عمل خود از پروردگار پاداش یا کیفر بیند.[1]

چنانچه بخواهیم با اصطلاح سعدی در تقسیم‌بندی تقوی سخن گوییم باید تقوای فیلسوفان و خردمندان را که از «کمال خرد و خوشی و سعادت نوع بشر است» چون گونهٔ سوم بردو نوع تقوای صالحان و عارفان بیفزاییم. و سعدی گر چه در انواع تقوی از این گونهٔ سوم سخنی به میان نیاورده ولی اخلاقیات او در واقع بطور عمده راهنمایی برای تقوای خردمندان است. این نکته را آقای دشتی، گو خرده‌آمیز و با تناقضگویی، چنان که در زیر می‌آوریم بیان کرده است:

وی درفصل گلستان دفتر خود می‌نویسد:

«...سعدی زیاد مردم را به‌امر به‌معروف و نهی منکر ترغیب نمی کند زیرا قیام بدین دو امر مستلزم طغیان و برهم زدن اجتماع فرورفته درستم‌واجحاف است.[2]»

سپس در فصل بوستان از نامهٔ او می‌خوانیم:

سعدی در بوستان بطور مطلق نصیحت نمی‌دهد (یعنی به اوامر و نواهی متوسل نمی گردد. نگارنده)، در هدایت مردم به خوبی به آنها نشان می‌دهد که خیر ومصلحت خودآنها در خوبی کردن است...

افراد بشر درپی منافع خویشند. بدکاران بقصد جلب نفع بدی می کنند، پس برمربیان اخلاق است که بابیانها وتقریبهای گوناگون به‌آنها نشان

۱. محمد فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۲۶۶.
۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۶۳ و ۲۶۴.

دهند که خیر آنها و مصلحت آنها و نفع همین دنیا و زندگانی آنها در این است که از بدی بپرهیزند. علت اینکه بسیاری از اوامر ونواهی سست ومتروك می‌مانند برای همین است که هادیان دین عواقب تخلف از آن اوامر ونواهی را بدنیای دیگر محول کرده‌اند.

دنیای دیگر بقدری دور است که نمی‌تواند بشر ضعیف و حریص را، بشری که منافع آنی روزانهٔ خود را می‌جوید از ارتکاب شر باز دارد؛ همچنین اکثریت جامعهٔ بشری حسن و قبح خوبی و بدی را درك نمی کند، پس بهترین و نتیجه‌بخش‌ترین راه تهذیب اینست که تمام تعالیم دینی و اخلاقی را به‌خیر و مصلحت خودمردم مرتبط سازند و نشان دهند که راه کج‌مستلزم سقوط و تباهی زندگی‌خود آنها می‌شود. سعدی در بوستان این روش را بیشتر بکار بسته است.[1]

دیدن تناقضگویی آقای دشتی در اینجاکار دشواری نیست، یکجا از اینکه سعدی مردم را به‌امر به‌معروف و نهی‌ازمنکر ترغیب نمی کند تابا«قیام‌بدین دوامر»اجتماع فرو رفته در ستم و اجحاف را یکتنه بر هم زند برپیر شیراز خرده گرفته و در جای دیگر همین کار را به‌عنوان نصیحت مطلق ندادن خردمندانه شمرده و ستوده است. و دلیل این ستایش آنست که‌بنظر او محول کردن پاداش سرپیچی از اوامر و نواهی به دنیای دیگر از سوی رهنمایان دین بسیاری از آنها را سست و متروك نموده است.

ولی تناقضگویی آقای دشتی به‌اینجا پایان نمی‌یابد. وی در فصل آخر دفتر خود که عنوان «سعدی درمنطقهٔ فکر وعقیده» را دارد به یك داوری متضاد با آنچه در دو جای بالا گفته است می‌رسد:

مخلوط شدن عادات و تقالید عمومی بامبادی صحیح دینی در ذهن سعدی قیافهٔ دیگر وی را ظاهر می‌سازد. مرد اجتماعی که گاهی جنبهٔ

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۰۶ و ۳۰۷ و ۳۰۸.

شریعتمداری او را نیز تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و این دو حیثیت اجتماعی ودینی بقدری مخلوط می‌شود که‌شخص نمی‌داند کدام اصیل و کدام تبعی‌است. آیا چون متدین ومتشرع است اینقدر طرفدار نظم وسلامت اجتماع‌است ویا چون علاقه به انتظامات اجتماع دارد مقررات دینی را ترویج می کند؟[1]

نه آنکه در نوشته‌های سعدی سخنانی نیست که نتوان آن‌را ترویج مقررات دینی و ترغیب اوامر ونواهی شمرد. در رسالات، گلستان و بوستان و قصاید آورده‌هایی از حدیث و اخبار یا اشاره‌هایی به‌آیات قرآن به‌چشم می‌خورد که تراکم آنها در رساله‌های یکم و دوم، دیباچه‌ها وآغاز سخنها، یعنی آنجاهایی که سعدی سیمای «رسمی» بخود می گیرد، بیشتر است. ولی این «ترویج مقررات دینی» یا بعبارت روشنتر اخلاق دینی مشخصهٔ‌عمومی سخن سعدی نیست، وهمین‌را خود آقای‌دشتی نیز در بارهٔ گلستان وبوستان درفصلهای وابستهٔ دفترشان تأکید کرده است. گذشته ازآن ایشان‌درفصل «جلوه گاه شخصیت سعدی» دروصف‌قصیده‌های سعدی می‌نویسند که «نه تنها از حیث بلندی ورسایی زبان وانسجام ترکیب، بلکه ازحیث مطالب و مواعظ سودمند شایسته‌است در کتابهای درسی جوانان گنجانده شود» زیرا که «در آن پند هست، حکمت عملی هست، تشویق به‌انصاف ومردمی هست، حتی درس‌حزم واحتیاط هست»[2] و دراین توصیف همه چیزهست‌ولی سخنی از ترویج مقررات‌دینی نیست.

در غزلیات سعدی هم ـ جز چند غزل دینی وحکمتی ـ جایی برای ترویج این مقررات نمی‌تواند باشد، آنجا که بگفتهٔ آقای دشتی «سعدی متدین و متشرع و زاهد به‌اشارت معشوق از قبله روی می گرداند، شراب بنا بر میل معشوق مباح

۱. همانجا، ص ۴۳۴ و۴۳۵.
۲. همانجا، ص ۳۴۷.

وتمام مقررات ونظامات دینی بکلی درهم ریخته می‌شود.»[۱]

در واقع تنها رسالات سعدی و آنهم بخشی از آن است که می‌توان مشخصهٔ ترویج مقررات دینی را به‌آن داد و در آنجا نیز پیش از همه دو رسالهٔ نخست که در هر عبارت آن چندآیه و حدیث آمده وشیوهٔ گفتارش «یکی از آن طلاب کم درس خوانده وتازه‌بدوران رسیده رابیاد می‌آورد که معلومات ناقص وابتدایی خود را سرحد فهم و دانش می‌پندارند»[۲] و گرنه رسالهٔ پنجم که در نصیحت ملوك می‌باشد دیگر ازدایرهٔ چنین ترویجی بیرون است؛ درسراسر هجده صفحهٔ آن‌تنها هشت‌آیه وجملهٔ عربی کوتاه آمده وسخنان نغز آن به‌پند و اندرزهای خردمندانهٔ گلستان بیشتر مانند است.

بدینگونه‌می‌بینیم که‌آقای دشتی که درفصلهای پیشین‌دفتر خودنظردیگری در بارهٔ چگونگی محتوای اخلاقی کارهای سعدی داشته در فصل آخر به نظری از پایه متضاد باآن نظرها رسیده است. درست است که وی این نظر متضاد را باز ویکراست آشکار نساخته‌وآنرا ظاهراً چون پرسشی به‌میان آورده است. آیا چون سعدی متدین ومتشرع است اینقدر طرفدار نظم و سلامت اجتماع است یا چون علاقه به‌انتظامات اجتماع دارد مقررات دینی را ترویج می کند؟ و با آنکه این پرسش را به‌اشکال دیگر نیز تکرار کرده پاسخی سرراست و قاطع به‌آن نداده است. ولی در واقع پاسخ این پرسش آنجا و اینجا، پیش از بمیان گذاشتنش و پس ازآن، پوشیده ومن‌غیر مستقیم داده‌شده است. ازجمله چنین پاسخ غیر مستقیم جا دادن سعدی در زمرهٔ حکیمان متشرعی است[۳] که «از حیث دانش و معلومات به فلاسفه نزدیك‌اند ولی در قالب عقاید شرعی خود محصور مانده معلومات فراوان

۱. همانجا، ص ۳۹۲.
۲. همانجا، ص ۴۳۰.
۳. آقای دشتی هنگام دسته‌بندی باورها و شیوهٔ دینداری مردم این گروه از حکیمان را در دستهٔ پنجم جا داده ومی نویسد سعدی به‌این دسته نیز وابستگی دارد. قلمرو سعدی، ص ۴۲۵.

خود را دراثبات آن عقاید بکار می اندازند.»[1]

اگر سعدی در عقاید شرعی خود محصور مانده بود وپهنهٔ اندیشه‌اش از مرز بینش طلاب تازه بدوران رسیده فراتر نمی‌رفت چگونه می‌توانست آنچنان غزلیاتی بسازد که آقای دشتی خودتوصیف بسیار گویایی ازآن داده است؟ درچنین داوریی که دور نیست تحت تأثیرشرح سودی بر گلستان صورت گرفته باشد آشکاراسعدی را با حکیم متشرعی چون محمد غزالی اشتباه می کند. هر کس کیمیای‌سعادت اثر عمدهٔ غزالی، بزرگترین‌عالم کلام اسلامی را بخواند ویا حتی‌آنرا برای کنجکاوی ورق زند و بادیگر نوشته‌ها وسر گذشت زندگی او آشنا نباشد چنین پرسشی می‌تواند برایش پیش‌آید که آیا چون او متدین ومتشرع است خواهان‌سروسامان اجتماع شده یاچون خواهان‌سامان اجتماعی است وآنرا در کار بستن مقررات‌دینی می‌داند به‌ترویج آن مقررات کمر بسته است؟

ولی پاسخ این پرسش هرچه باشد یك چیز برای هر خواننده‌ای روشن خواهد بود و آن اینکه غزالی درکیمیای سعادت به‌ترویج مقررات دینی پرداخته و خواستش از این کار رستگاری مردم و راهنماییشان‌به کیمیای خوشبختی همیشگی در جهان دیگر است. غزالی در انگیزهٔ پرداختن اثر می نویسد:

آن کیمیا که گوهر آدمی را ازخسیسیت‌بهیمیت به‌صفا ونفاست ملکیت رساند تا بدان سعادت ابدی یابد هم دشوار بود وهر کسی نداند و مقصود ازاین کتاب شرح اخلاط این کیمیا است... و ثمرهٔ این کیمیا سعادت ابدیست که مدت وی را آخر نیست و انواع نعم وی رانهایت نیست.[2]

ونگاهی به‌عنوانهای مقدمه، چهار رکن کتاب واصول ده گانهٔ هررکن ما را قانع خواهد ساخت که اخلاطاین کیمیاهمان‌مقررات دینی‌است که غزالی به‌روشنگری آنها پرداخته است. اینك عنوانها:

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۲۴.
۲. محمد غزالی، کیمیای سعادت، تهران ۱۳۳۳، ص۳.

رکن اول ـ عبادت (اصول آن: ۱ـ ایمان ۲ـ دانش ۳ـ پاکی ۴ـ نماز ۵ـ زکات ۶ـ روزه ۷ـ حج ۸ـ قرآن ۹ـ ذکر ۱۰ـ وردها)

رکن دوم ـ معاملات (اصول آن: ۱ـ آداب خوردن ۲ـ نکاح ۳ـ کسب ۴ـ حلال و حرام ۵ـ صحبت خلق ۶ـ عزلت ۷ـ سفر ۸ـ سماع و وجد ۹ـ امرونهی ۱۰ـ ولایت)

رکن سوم ـ مهلکات (اصول آن: ۱ـ ریاضت ۲ـ شکم و فرج ۳ـ سخن ۴ـ خشم و حسد ۵ـ دنیا دوستی ۶ـ بخل ۷ـ جاه ۸ـ ریا ۹ـ کبر ۱۰ـ غفلت)

رکن چهارم ـ منجیات (اصول آن: ۱ـ توبه ۲ـ شکر وصبر ۳ـ خوف و رجا ۴ـ فقرو زهد ۵ـصدق واخلاص ۶ـ محاسبه و مراقبه ۷ـ تفکر ۸ـ توحید و توکل ۹ـ شوق و رضا ۱۰ـ یاد مرگ)

چنانکه دیده می‌شود در رکن اول ازمقررات دینی به‌معنای ویژهٔ آن سخن رفته، رکن دوم بیشترجنبهٔ فقهی دارد، رکن سوم به‌برخی مسایل عمومی اخلاق ـ البته‌از دیدگاه دینی ـ می‌پردازد و رکن چهارم به مسایل اخلاق دینی. بسخن دیگر کیمیای سعادت اثری کلاسیك در زمینهٔ اخلاق دینی است و معنای جادادن سعدی درزمرهٔ‌حکیمان متشرع چیزی جز دادن‌مشخصهٔ اخلاق دینی به‌همهٔ سخنان او نمی‌تواند باشد.

و اما انگیزهٔ سعدی را در پرداختن بوستان وگلستان اززبان خوداو بشنویم. در دیباچهٔ بوستان در «سبب نظم کتاب» می گوید:

«دراقصای عالم بگشتم بسی — بسر بردم ایام با هر کسی
تمتع بهر گوشه‌ای یافتم — زهرخرمنی‌خوشه‌ای‌یافتم»

***

«دریغ آمدم‌زانهمه بوستان — تهی‌دست‌رفتن‌سوی دوستان
بدل گفتم ازمصر قندآورم — بر دوستان ارمغانی برم

مرا گر تهی بود از آن قند دست — سخنهای شیرین‌تر از قند هست
نه‌قندی که‌مردم به‌صورت خورند — که ارباب معنی بکاغذ برند
چو این کاخ دولت بپرداختم — بر و ده در از تربیت ساختم»[1]

و در دیباچهٔ گلستان پس از توصیف رنگینی از چگونگی اقدام به تألیف کتاب به‌اصرار یکی ازدوستان می‌نویسد:« کلمه‌ای چند بطریق اختصار از نوادر و امثال وشعر وحکایات وسیر ملوك ماضی رحمهم‌الله‌در این کتاب درج کردیم وبرخی از عمر گرانمایه براو خرج» وآنرا با این بیت به‌انجام می‌رساند که:

«مراد ما نصیحت بود و گفتیم — حوالت بر خدا کردیم و رفتیم»[2]

آن‌توانایی گفتار و رسایی‌سخن‌وآشکار گویی که درسعدی سراغ داریم‌جایی برای گفتگو نمی گذارد که اگراوبیش وپیش ازهرچیز خواهان ترویج عقایددینی و روشن‌ساختن اخلاط کیمیای سعادت ابدی‌بود آنراساده و بی‌تکلف روی‌کاغذ می‌آورد. گذشته ازآن عنوان بابهای گلستان وبوستان‌نیز می‌تواند مارا ازهر گونه دودلی دراین زمینه درآورد. چهارباب ازهریك این‌دونامهٔ ارجمند که در واقع از نظرمحتوا بیش و کم‌نظیر یکدیگرند، اگرچه در دو مورد ـ باب‌های یکم و دوم ـ عنوانهای همانندی ندارند، یکسره به‌مسائل دنیائی تخصیص دارند.[3] وآنهم هیچ تصادفی نیست که باب نخستین ازهردو نامه به «سیر ملوك ماضی» که ازدنیایی‌ترین مسائل است اختصاص داده شده است.

ازمجموع هجده باب بوستان وگلستان دوباب واپسین بوستان عنوانهایی از مقولهٔ اخلاق دینی دارند: باب نهم درتوبه و راه صواب وباب دهم درمناجات و ختم کتاب. ولی محتوی این دوباب نیز دست کم بهمان اندازه زمینی است که آسمانی.

۱. کلیات سعدی، ص۲۲۰.
۲. کلیات سعدی، ص۷۹.
۳. این بابهای نظیر ازگلستان وبوستان چنین‌اند؛ درگلستان: ۱ـ در سیرت پادشاهان ۲ـ در اخلاق درویشان ۳ـ درفضیلت قناعت ۴ـ درتأثیر تربیت.
دربوستان: ۱ـ درعدل وتدبیر و رای ۲ـ دراحسان ۳ـ در قناعت ۴ـ درعالم تربیت.

درباب نهم بوستان سعدی ضمن اینکه اندرزهایی بر پایهٔ مقررات دینی می‌دهد در راه مأنوس ساختن خود و دیگران با اندیشهٔ نیستی نیز می کوشد:

«دو بیتم جگر کرد روزی کباب / که می گفت گوینده‌ای با رباب
دریغا که بی ما بسی روزگار / بروید گل و بشکفد نوبهار
بسی تیر و دیماه و اردیبهشت / برآید که ما خاك باشیم و خشت»[1]

و درپایان داستان «میان دوتن دشمنی بود وجنگ» نیزسه بیت در همین زمینه آورده که با موضوع داستان چندان بستگی ندارد و بیشتر دوبیتیهای خیام را بیاد می آورد:

«بجایی رسد کار سر دیر و زود / که گویی دراو دیده هرگز نبود
زدم تیشه یکروز بر تل خاك / بگوش آمدم ناله‌ای دردناك
که زنهار اگر مردی آهسته‌تر / که چشم و بنا گوش و رویست و سر»[2]

در واپسین باب کوچك پنج صفحه‌ای بوستان، سعدی همراه با درخواست آمرزیدگی ازخداوند درجهان دیگر از گزند ستم زبردستان مردم آزار در این دنیا زنهار می‌جوید:

«خدایا به‌عزت که خوارم مکن / بـه ذُل گنه شرمسارم مکن
مسلط مکن چـون منی بـر سرم / ز دست تو به گر عقوبت بـرم
بگیتی نباشد بتـر زیـن بدی / جفا بردن ازدست همچون خودی»

و درهمانحال چون خیام ومعتزله از دستگاه آفرینش گلایه می کند:

«چه برخیزد ازدست تدبیر ما / همین نکته بس عذر تقصیر ما
همه هرچه کـردم تـو برهم زدی / چه قوت کند باخدایی خودی؟
نه من سر ز حکمت بدر مـی‌برم / که حکمت چنین می‌رود برسرم»[3]

۱. کلیات سعدی (بوستان)، ص ۳۹۲.
۲. کلیات سعدی، ص۴۹۴.
۳. همانجا، ص۴۰۳.

و

«از آنم که بر سرنوشتی زپیش نه کم کردم ای بنده‌پرور نه‌بیش
تو دانایی آخر که قادر نیم توانای مطلق تویی من کیم
جهان‌آفرین گر نه یاری کند کجا بنده پرهیز کاری کند؟»[1]

بیگمان اینگونه ملاحظات پژوهندگانی چون دونالدسن را بدین نتیجه رسانیده که سعدی درموارد زیادی منطق عادی زندگی (زندگی اینجهانی) را در برابر تعصب گزافه‌آمیز دربارهٔ زندگی جهان دیگر قرارداده واستاد بهارهنگام گفتگو در بارهٔ گلستان آنراهمان اندازه دنیایی می‌شمارد که کلیله و دمنه را- توصیفی که، اگر چند با استثناهایی، برهمهٔ سخنان سعدی رویهمرفته راست می‌آید. سعدی خود هرگاه به‌ماهیت سخنان خویش اشارتی کرده از این گونه است:

«سخنهای سعدی‌مثالست وپند بکار آیدت گر شوی کار بند
دریغست ازاین روی بر تافتن کزین روی دولت‌توان‌یافتن»[2]

ولی آقای دشتی درفصل پانزدهم دفتر خود می‌خواهد سخنان سعدی را با استنادبه‌مواردی استثنایی ازآن با الگوی کیمیای سعادت بسنجد. وشگفت‌نیست اگر چنین سنجشی جور در نیاید واو که گویی خود این نکته را احساس کرده‌از دادن پاسخ رُك و راست به پرسشی که خود پیش کشیده است روی برتابد.

واما در خود پرسش بالا، آن گونه که آقای‌دشتی آن‌را بمیان کشیده، یکی دو نکته نهفته است. یکی اینکه برداشت پرسش چنان است که گویی سراسر نوشته‌های سعدی ترویج مقررات دینی است. نادرستی این نکته را ما دربالا با آورده‌هایی ازسخن خود دشتی نشان داده‌ایم.

دیگر اینکه از این پرسش قاعدتاً چنین برمی‌آید که میان دلبستگی به

۱. کلیات سعدی، ص۴۰۵.
۲. کلیات سعدی، (بوستان)، ص۲۸۸.

سامان اجتماع ازیکسو و ترویج مقررات دینی ازسوی دیگر یك وابستگی لازم و ملزوم درکاراست ویکی ازدیگری ناشی می شود، بسته به اینکه کدامیك اصیل و کدامیك تبعی باشد. حال آنکه دوعامل دینداری یا کوشش در راه گستردن مقررات دینی و خواستار سلامت وسامان اجتماع بودن ـ عواملی که بترتیب به دوسپهر جداگانهٔ دین و دنیا بستگی دارند ـ می توانند در شعور و آگاهی کسان به موازات هم وجود داشته بر یکدیگر تأثیر نمایند و یا اینکه یکی یا دیگری به تنهایی ضمیر کسی را فرا گیرد بی آنکه لزوم پیدایش دیگری را در پی داشته باشد. درهر کدامیك ازاین حالات هم شدت وضعف تأثیر دوعامل نامبرده بستگی به شرایط خانوادگی و اجتماعی دارد که افراددر آن پا بهستی گذاشته وبالیده اند و آگاهی آنان شکل گرفته است: نکته ای که آقای دشتی خود نیز در گفتگو از «جبر» چون اندیشهٔ فلسفی به درستی یادآور شده اند.[1]

ولی گذشته ازاینها آیا به راستی این پرسش که درسعدی کدامیك ازدوعامل دینداری و دادخواهی اصیل و کدام تبعی است معمای مرکزی مسألهٔ جهان بینی وی رانشکیل می دهد وحل آن مارا به پاسخ همهٔ پرسشهای دیگر دراین زمینه می رساند؟ گیریم که از روی دلایل و برهانهای بایسته برما آشکار شود که دلبستگی سعدی به سامان اجتماعی مایهٔ دینداری اوو ترویج مقررات دینی ازسوی وی گردیده است. دراین صورت آیا سخنانی چون «آب چاه نصرانی» را می توان مقررات دینی شمرد؟ آیاچنین گفتاری، حتی اگر آنرا ترویج «مقررات دینی» بدانگونه که در آن زمان می پنداشته اند بیانگاریم، برای سلامت ونظم اجتماع سودمند است وسعدی آنرا برای سعادی اجتماع گفته است؟ این بیت که خوشبختانه همانند آن در کلیات انگشت شمار است، جز برافروختن آتش دشمنی و کین توزی میان پیروان دینهای مختلف و زیان اجتماع فرجامی نمی تواند داشته باشد.

اکنون جنبهٔ دیگر این پرسش را ببینیم: گیریم با دلایل استوار برماروشن

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۰۷.

شده باشد که سعدی چون متدین ومتشرع است اینهمه خواهان نظم وسلامت اجتماع است. آنگاه حکایت «درعقد بیع سرایی متردد بودم» اگرهم گواه برمتدین ومتشرع بودن سعدی باشد آیا دال بر«اینهمه» هواخواهی وی ازنظم وسلامت اجتماع تواند بود؟ هیچ خرد روشنی نمی‌تواند بگوید آری. پس چنین اثباتی چه‌سنگی ازپیش‌پای ما برمی‌دارد؟ آقای دشتی برای باز کردن بیشتراین پرسش توضیح زیر را داده‌اند که ماهمهٔ آن‌را می‌آوریم:

آیا آنچه‌سعدی درعدل وانصاف‌می گوید، ازضعیفان ومظلومان‌جانبداری می کند، به‌پادشاهان پند واندرز می‌دهد وخلاصه‌تمام‌آن مباحث اخلاقی واجتماعی که در بوستان وگلستان وقصاید خود گسترده است فی‌حد ذاته مورد توجه او بوده یا ازآن حیث آنها را می‌ستاید که دیانت تمام این مبادی فاضله را دستور داده است؟[1]

و یا ساده‌تر بگوییم آقای دشتی می‌خواهند بفهمند آیا سعدی دیانت را چون وسیله‌ای مؤثر برای تلقین مبادی اخلاق از راه تعالیم دینی به‌مردمی که نادان و اسیر غرایزند و به‌حکمت اخلاق حسنه پی‌نبرده‌اند بکار برده یا خود تحت تأثیر عقاید دینی قرار داشته ودیانت اورا به‌مکارم اخلاق وآنگاه به گستردن تمام آن مباحث اخلاقی واجتماعی در بوستان و گلستان وقصایدش کشانیده است؟[2]

البته دیانتها همه‌مبادی فاضله را دستور داده‌اند وازدیانتهای بزرگ گذشته و حال هیچیك از این هنجار بر کنار نبوده است ونیست. با اینهمه ادیان بنا برماهیت خود ـ اینکه هستهٔ مرکزی و عمدهٔ آموزش آنها وابسته به رستگاری در جهان دیگر است ـ عموماً به‌اصول کلی مبادی فاضله‌پرداخته و کمتر وارد جزئیات آن، بویژه آنچه بستگی به‌مسائل عملی اخلاق در زندگی روزانهٔ مردم دارد، گردیده‌اند. وانگهی با یکی‌بودن دستور دیانت دربارهٔ مبادی فاضله استنباط و

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۳۵.

۲. همانجا، ص ۴۳۶.

برداشت افراد مختلف از آن بنابر شرایط وموقعیت اجتماعیشان گوناگون است. و شگفت اینست که آقای دشتی اگرچه خود این نکته را اعتراف کرده و بر آنند که جان سخن در دینداری و بیدینی نیست بلکه درچگونگی فهم حقیقت دین است و «دراین مرحله همه یکسان نیستند»[1] ولی گاهِ داوری در خلقیات سعدی بر آن می‌شوند که تمام آن مباحث اخلاقی واجتماعی که سخنورشیراز در بوستان و گلستان وقصاید خود گسترده همه از دستور دیانت برمبانی فاضله فراز آمده است.

سیاستنامه، اثر معروف خواجه نظام‌الملك، در آوردن آیات و حدیث واخبار نه تنها بطور نسبی بلکه شاید مطلقاً نیز از نوشته‌های سعدی گوی سبقت ربوده و با اینهمه هیچکس نخواهد گفت هدف عمدهٔ سیاستنامه ترویج عقاید دینی بوده و بدان منظور نوشته شده است. این نه از آن رو است که محمد مغربی ناسخ سیاستنامه در پایان دیباچهٔ آن زیر عنوان «سبب نهادنِ کتاب» آنگاه که از ناگزیری همهٔ پادشاهان وخداوندان فرمان، در داشتن ودانستن این نامه برای بیداری بیشتر در کار دین و دنیا سخن می‌راند این کارهای دینی و دنیوی را چنین برمی‌شمارد:

> راه تدبیر صواب برایشان گشاده‌تر شود وترتیب وقاعدهٔ درگاه وبارگاه و دیوان ومجلس ومیدان واحوال ومعاملات مهتران لشکر و رعیت بر ایشان روشنتر وهیچ چیز درمملکت ازقلیل و کثیر و دور و نزدیك پوشیده نماند.[2]

چنانکه دیده می‌شود دراین برشمردن نامی از کارهای دینی بمیان نیامده. گذشته از این خواجه درفصل هشتم ـ تنها فصلی که در آن از «پژوهش وتحقیق درکار دین و شریعت ومانند این» سخن رفته ـ با استناد به یك خبر، مملکت وپادشاهی را از یکسو ودین را از سوی دیگر چون دو برادری می‌نمایاند که پشت و پناه همدیگرند و نابسامانی کاریکی، مایهٔ ویرانی کار دیگری می گردد یا به‌سخن دیگر دین و دنیا

۱. علی دشتی، قلمروسعدی، ص۴۲۵.
۲. نظام‌الملك، سیاستنامه، تهران، ۱۳۴۴، ص۲.

چون دوعامل متساوی در کنارهم جای می گیرند. دراین بینش شاید بتوان گونه‌ای جدایی دین و دنیای سده‌های میانه را دید.

سعدی با جهان‌بینی ویژهٔ خود، خطوط کلی آنچه را که در بخش گذشته دیده‌ایم، به‌دستورهای دیانت برمبادی فاضله بیش ازهمه از دیدگاه مردم کوچه و بازار ولایه‌های پایین اجتماع و به‌اصطلاح خود «زیردستان» می‌نگرد. ازاینجاست که او نقش دین را بطور عمده در رهنمون شدن فرمانروایان به‌دادگستری و خدمت خلق می‌بیند. اینك تنهاتك نمونه‌هایی از بوستان وگلستان وقصاید:

«خدا ترس را بر رعیت گمار که‌معمار ملکست پرهیزگار»[1]

و:

«زگوش پنبه برون آر و داد خلق بده
وگر تو می‌ندهی داد، روز دادی هست»[2]

یا:

«اگر توقع بخشایش خدایت هست
به چشم عفو وکرم برشکستگان بخشای
مزید رفعت دنیا و آخرت طلبی
به‌عدل‌وعفوو کرم کوش‌ودرصلاح‌افزای»[3]

ولی خواجه‌نظام‌الملك که در دینداری دست کمی‌ازسعدی ندارد و خودیکی ازمحدثان اخبار مذهب شافعی‌است‌بنابرموقعیت اجتماعی خودبه‌نقش عمدهٔ دین از چشم فرمانروایان و «زبردستان» نگاه می کند. این بینش او روشنترازهمه در سخنانی که برزبان خسرو اول گاهِ گفتگوباپدرش قباد پیرامون مزدك رانده‌است نمایان می‌شود:

۱. کلیات سعدی، (بوستان)، ص ۲۲۷.
۲. همانجا (گلستان)، ص ۸۸.
۳. کلیات سعدی، (قصاید)، ص ۴۷۱.

دین‌ازبهرمال و حرم بکار است[1] چون این دومباح گردد آنکه چه‌فرق باشد میان چهارپای وآدمی که این روش وطریق بهایم است که در چریدن و مجامعت کردن یکسان باشند نه مردم عاقل.[2]

درك این نکته دشوار نیست که بینش مختلف سعدی ونظام‌الملك از نقش عمدهٔ دین در واقع بازتابشی از اختلاف خواستهای‌اجتماعی آنان است: خواست اجتماعی‌عمدهٔ سعدی دفاع ازمنافع زیردستان در برابر ستم زبردستان است و آموزشهای دینی را بیشتر برای تحذیر فرمانروایان ازستم بررعیت‌بکار می‌برد. ولی هدف مرکزی نظام‌الملك نگهداشت برتریهای زبردستان و دفاع ازسودآنان دربرابر درویشان و بینوایان است و به‌آموزشهای دینی بیشترازاین دیدگاه توجه دارد. به‌سخن دیگر در حالیکه هردو به‌مسایل اجتماعی (دنیایی) می‌پردازند برای تأیید بیشترنظریات وخواستهای خود، مانند همهٔ سخنوران واندیشه گران سده‌های میانه، از دین‌چون عامل مؤثر کمك می گیرند. و گرنه سخنان «دنیایی» پیر شیراز در همین زمینه (اندرزفرمانروایان وزبردستان وفراخواندنشان به‌خودداری از ستم) که ما نمونه‌ای چند ازآنرا در پایین می‌آوریم، به‌نسبت بسیار بیشتری در نوشته‌هایش پراکنده است:

«ای زبردست زیردست آزار گرم تاکی بماند این بازار»[3]

***

«پادشاهی که‌طرح ظلم افکند پای دیوارملك خویش بکند»[4]

***

۱. اگر نیك بنگریم خواجه دراین‌گفتار دین‌را درراه دنیا بکار می گمارد ونه دنیا (مال و حرم) را در راه دین. او در فصل دوم زیر عنوان «اندرشناختن قدر نعمت ایزدتعالی مرپادشاهانرا» ازاین هم فراتر می‌رود وازاصل «الملك یبقی‌مع‌الکفر ولایبقی مع‌الظلم» (ملك باکفر بپاید وباستم نپاید) هواداری می کند.

۲. نظام‌الملك، سیاستنامه، ص ۲۱۷.

۳. کلیات سعدی، (گلستان)، ص ۷۹.

۴. همانجا، (گلستان)، ص۸۶.

«بداندیش تست آن وخونخوار خلق　　　که نفع تو جوید در آزار خلق»[1]

***

«خبر داری از خسروان عجم　　　که کردند بر زیردستان ستم
نه آن شوکت و پادشاهی بماند　　　نه آن ظلم بر روستایی بماند»[2]

***

«هر آنکست که بآزار خلق فرماید　　　عدوی مملکتست او بکشتنش فرمای»[3]

پ - پیروی ازدو آیین کهن

سخن عمدهٔ پژوهندهٔ عراقی دکتر محفوظ، درنامهٔ خود تحت عنوان متنبی و سعدی در واقع چنین است: آنچه ازسخنان سعدی که از سرچشمهٔ آیات و احادیث آب نخورده از اندیشه‌ها ومضامین متنبی سرایندهٔ عرب متأثر شده است. این داوری در آخرین تحلیل، گونه‌ای از آن گرایشهای نادرست است که درپیشگفتار یاد کردیم.[4] آقای دشتی این داوری را به‌درستی رد کرده و خاطرنشان ساخته‌اند که بیشتر مضمونها «ملك مشاع» همهٔ سرایندگان‌اند.[5] گذشته از آن در گفتارسعدی «رنگ وبوی شعر عرب» حس نمی‌شود[6] و از لحاظ شیوهٔ گفتار او یکی از اصیل‌ترین گویندگان پارسی است.[7] چیزی که هست ایشان برای اثبات این واقعیت بجای استناد به‌دلایل اصولی وعمده به گفتگوی مجرد وناروشنی دربارهٔ ماهیت «مضمون» و چگونگی همبستگی آن با مشاعر و عواطف گوینده پرداخته‌اند.[8]

۱. همانجا، (بوستان)، ص ۲۲۷.
۲. همانجا، (بوستان)، ص۲۴۵.
۳. همانجا، (قصاید)، ص ۴۱.
۴. در ص ۱۳ این نامه.
۵. علی دشتی، قلمروسعدی، ص ۹۸.
۶. همانجا، ص۹۹.
۷. همانجا، ص ۱۰۰.
۸. همانجا، ص ۱۰۱

راست آنست که این ناروشنی گفتار آقای دشتی از ناروشنی موضوع برای خود ایشان آب می‌خورد و این آن‌چیزی است که بامقایسهٔ سطور مربوط به این گفتگو در دو چاپ‌های اول و دوم «قلمرو سعدی» آشکارا به‌چشم می‌خورد. در چاپ نخست ایشان مضمون را «صورت خارجی انفعالات و تأثرات» سرایند گان گرفته‌می‌پرسند: «در این صورت آیا مشاعر و عواطف قدر مشترکی میان گویند گان نیست؟»[1] در چاپ دوم با افزودن احتیاط و کاربرد وجه شرطی می‌نویسند: «اگر قصد از مضمون، مفهوم و معنی جمله‌ای باشد پس صورت خارجی تأثر و انفعال وجه مشترك میان همهٔ شاعران است.»[2] ولی این اصلاحی را که آقای دشتی با یك عقب گرد یکصدوهشتاد درجه‌ای از لحاظ معنای «مضمون» انجام داده‌اند نه تنها گرهی از کار نمی گشاید بلکه مایهٔ پیچید گی بیشتر نیز می گردد، زیرا این پرسش را پیش می‌آورد که چرا و چگونه صورت خارجی تأثر و واکنش می‌تواند وجه مشترك همهٔ سرایند گان باشد، اگر «مضمون» چون مفهوم و معنی جمله‌ای یا جمله‌هایی میان آنها یکی و همان نباشد؟

شاید ریشهٔ این پیچید گی را در مشخص و معین نبودن تعریف «مضمون» و مضامین در عروض باید جستجو کرد. آقای دشتی درست خاطرنشان می کنند که «مضمون غالباً با طرز تعبیر مخلوط می‌شود»[2]، حال آنکه واژهٔ مضمون در اصل، معنای محتوی را دارد. اما آنچه در تعیین اینکه سخنوری از دیگری پیروی کرده یا مستقل و مبتکر است، همانندی «مضمون» و مضامین مورد استعمال آنان به معنای عرف عروضی آن نیست بلکه مضمون بمعنای محتوی بنیادی و کلی اندیشه‌های آنها است. در این زمینه مهمتر ازهمه نشاندادن اختلافهای جهان اندیشهٔ سعدی و متنبی و روشنگری آن واقعیت است که چرا و چگونه گفتار سعدی «رنگ و بوی شعر عرب» را ندارد. و این نکته را پیش از هرچیز سخنانی از سعدی می‌تواند

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص۱۰۱.
۲. قلمرو سعدی، (چاپ دوم)، ص۱۰۰.

نشان دهد که درآن دلبستگی وپیوند ژرف معنوی واحساساتی خود را بفرهنگ و
ادب ایران نشان‌داده است. گفتار او دربارهٔ انگیزهٔ بر گشت از «شام و روم» ـ یا
سرزمینهای قلمرو خلافت در باختر ایران ـ که برای اندوختن «توشه از هر
خوشه‌ای» بدانجا رفته ولی بجای «مسلم کردن ملک هنر» درآن آفاق «دختر بکر
ضمیرش» جوریتیمی کشیده وارزش توشه‌ای که درآن دیار اندوخته، ازاینگونه
سخنان است. درانگیزهٔ بازگشتش در دیباچهٔ بوستان می گوید:

«چو پاکان شیراز خاکی نهاد
ندیدم که رحمت براین خاک باد
تولّای مردان این پاک بوم
برانگیختم خاطر از شام و روم»[1]

وارزش آن توشه‌ای را که‌درشام و روم‌اندوخته‌درپایان قصیدهٔ «بر گشت به
شیراز» چنین می‌آورد:

«پای دیوانگیش بردو سر شوق آورد
منزلت بین که بپارفت و بسر بازآمد
دختر بکرضمیرش به‌یتیمی پس ازاین
جور بیگانه نبیند که پدر باز آمد
نی چه ارزددوسه‌خرمهره که درپیلهٔ‌اوست
خاصه اکنون که به دریای گهر بازآمد
چون‌مسلم نشدش ملک هنر چاره‌ندید
بگدایی به دراهل هنر باز آمد»[2]

می‌دانیم سعدی به‌زادگاه ومیهن و ملیت دلبستگی یا دلزدگی ویژه‌ای
ندارد و به‌اندازه فراخ‌بین است. او که «درهیچ مقامی خیمهٔ انس نزده» ونظرش ر

۱. کلیات سعدی، (بوستان)،ص ۲۲۰.
۲. کلیات سعدی، (قصاید پارسی)، ص ۴۴۰.

دربارهٔ «حدیث حب وطن»[1] همه می‌دانند وهر گاه دلش ازشیراز بیمثالش گـرفته آنرا آشکارا بر زبان آورده دلیلی ندارد وقتی که‌از برانگیخته شدن خاطرش ازشام و روم به‌هوای پاکان شیراز و مردم فروتن وخاکی‌نهاد پاك بوم سخن می‌راند آنرا تنها سخنی احساساتی بشماریم و درآن بازتابشی ازآزمونی عینی بینیم.

می‌دانیم سعدی فروتن وسپاسگزار است. وی اگر از خرمن دانش بزرگی خوشه‌ای چیده وبرخوان فضیلتش «نمك خورده» آن‌را فراموش نمی کند ونمکدان نمی‌شکند. پس اگرهمه ره‌آورد خود را ازشام وروم در برابر «دریای گهر» ادب پارسی «دوسه خرمهره» ارزمی گذارد دلیلی نیست آنرا گزافه‌ای شاعرانه‌بگیریم و دست کم بخشی ازواقعیت را درآن‌باز گفته ندانیم.

می‌دانیم‌سعدی سالهای زیادی رادر میان تازیان گذرانیده است. اهمیت‌ویژهٔ این دوران از زندگی‌او که باسالهای جوانیش آغـاز می‌شود درآنست کـه جهان اندیشه و بینش وی درآن شکل‌ونضج می گیرد واستعداد هنریش شکوفان و بارور می گردد. تحصیلاتش درنظامیهٔ بغداد و ورزیده شدن او درزبان وادب تازی خواه‌ـ ناخواه امکان تأثیر ادبیات و ویژگیهای روحی عرب را براوبیشتر فراهم‌می‌آورد. با اینهمه او نه‌تنها دراین پیرامون گداخته ومستحیل‌نمی‌شود بلکه این تأثیرحتی نمی‌تواند به‌آن‌اندازه باشد که سخنوریش را «رنگ وبوی» تازی دهد. عامل عمده در این‌دور نگهداشتن اوازتأثیر ژرف پیرامون تازی تنها آن «دریای گهر»ادبیات پارسی می‌تواندباشد.

سعدی چنانکه بیش ازهرچیز شیفتهٔ نام‌آوری می‌بود با آن دستی کـه در زبان‌وادب عرب یافت وباآموزشی که درنظامیه دید، بویژه با آن شرایط اجتماعی موجود که در بنداول بخش پیش به‌آن اشاره کردیم، چه بسا که مانند بسیاری از مردان دانش وادب ایرانی آندوران همه یابیشتر کارهای خود را بتازی می‌پرداخت و بیگمان‌کامیا بی اوازاین رهگذر کمتر از دیگران هم نمی‌بود. ولی طبع گوهرـ

۱. همانجا (بدایع)، ص۷۲۵.

شناس وی از این نوع نیز خواهان نبود و آفرینندگی هنری خود را در راه زنده نگهداشتن و به‌اوج نوین رساندن دو آیین بزرگ و کهن ایران بکار گماشت.

زبان پارسی

یکی از آن دو آیین زبان پارسی است. زبان همیشه ابزار و وسیلهٔ نگهداشت و پرورش نسل اندر نسل آیین و فرهنگ هر مردمی بوده و در نگهداشتن «رنگ و بوی» فرهنگ‌ها نقش بنیادی دارد. ازاین دیدگاه زبان آیین آیینها است. برای درك بهتر این نکته یا درست‌تر بگوییم احساس بهتر آن برای یك آن فرض کنیم که پس ازغلبهٔ تازیان برایران زبان پارسی نیز چون برخی از زبانهای دیگر قلمرو خلافت یکسره ازمیان رفته ویادگار آیین وفرهنگ درخشندهٔ ایران بدیگر زبانهای رایج درخلافت بجا می‌ماند. آنگاه دریافت پاسخ این پرسش که در آن صورت چنین یادگاری از لحاظ ایرانیان چه رنگ و بوئی می‌داشت واز دیدگاه آیین دارای چه ارزشی می‌بود چندان دشوار نیست.

آن ارزشهای ادبی که سعدی آفریده وهر کدام درنوع خود شاهکاری کم‌نظیر است گذشته‌ازاینکه ارج زبان وادب پارسی را بپایگاه بسیاروالاتری‌رسانیده مایهٔ استواری و پایداری‌بیشتر فرهنگ وآیین ایرانی ازیکسو وزبان پارسی‌چون عاملِ حامل آن از سوی دیگر گردیده است. ارزش‌تام وتمام نقشی که سعدی در افراخته‌تر و استوارترساختنِ کاخ سخن وادب ایران داشته آنگاه بدرستی برای ما روشن خواهد شد که همه جوانب سخن وی باکاری پرشکیب وتجزیه وتحلیل‌آمیز بررسی شده وهمهٔ آن رشته‌هایی که دُرهای سفتهٔ او را باگنجینه گهر سخن وادب پارسی بهم می‌پیوندد دانسته وشناخته گردد. تا این کار انجام نگیرد تصور ما از این نقش‌بیشتر احساسی وغریزی خواهد بود تا چیزی برپایه آگاهی علمی. آنچه وابسته به نثرسعدی است استاد بهار سر کلاف چنین کاری را در سبك‌شناسی به‌دست داده ودر زمینهٔ غزل سعدی، بررسی وپژوهش استادانهٔ آقای دشتی در قلمروسعدی

اگر بخش عمده این کار بزرگ را انجام نداده باشد دست کم گام بسیار بزرگی در این راه به‌پیش نهاده است.

در اینجا حتی گمانی هم ازهر گونه کوشش وآزمایش برای دادن نظری در این زمینه نمی‌تواند درکار باشد، زیرا گذشته از بیرون بودنش از چهارچوب این گفتار نگارنده را در بارهٔ آن هیچ آمادگی وشایستگی نیست.

پند و اندرز

آیین کهن دیگری را که سعدی پیروی کرده پند و اندرز است. ادبیات پند و اندرزی در زندگی مردم ایران پیشینهٔ بسیار دیرین دارد و بانخستین اندیشه‌های آموزشی-پرورشی‌وارزشهای ادبی همزمان است. کهن‌ترین این ادبیات که‌بصورت آثار نوشته بجامانده و بما رسیده قطعاتی ازاوستا است. در تعلیمات زرتشت مسایل اجتماعی واخلاقی جای ویژه‌ای دارد وبیگمان از اینجا است که استاد بهار آن را کیشی دنیایی می‌داند.[1]

شالودهٔ بنیادی‌آموزش‌اخلاقی زرتشت را اشه[2] بمعنای‌راستی و درستی‌تشکیل می‌دهد که در سراسر گاتها، سروده‌های خود پیامبر ایران تکرار شده است. این اصل اخلاقی در واقع با سه اصل شناختهٔ دیگر یعنی هومت، هوخت وهورشت یا پندار نیك، گفتار نیك و کردار نیك یکدیگر را در برمی گیرند: آن دو گوهر همزادی که درآغاز در جهان اندیشه‌پدید شدند یکی از آن‌دو نیکی است درپندار وگفتار و کردار و دیگری بدی. ازمیان ایندو مرد دانا باید نیك را بر گزیند نه بد را.[3]

در بخشهای دیگر اوستا آموزشهای اخلاقی در کنار این اصول کلی وارد

۱. ملك‌الشعرا بهار: سبك‌شناسی جلد سوم، ص ۱۲۶.

2. asha

۳. گاتها، یسنا ۳۰، بند ۳.

جزئیات بیشتری می گـردد. در یشتها حتی سخن از ادبیات پند و اندرزی پیش از زمان زرتشت می‌رود. فروردین یشت از خردمندی‌بنام اوشنر دانا[1] یاد می کند که در پادشاهی کیکاوس می‌زیسته یعنی زمانی نزدیك به‌یکی دو سده پیش از آمدن زرتشت. چهل سال پیش موبد اردشیر بهمن نوشیروان‌برای نخستین بار اندرزهای این خردمند را به‌انگلیسی برگردانده کـه با پیشگفتاری از او دربارهٔ زمـان و شخصیت اوشنر ومتن پهلوی اندرزنامه بچاپ رسیده‌است. موبد اردشیر زمان‌اوشنر را«دوران‌ناروشن پیش ازتاریخ» می‌داندوبرآنست که‌اندرزهای وی‌تادرنگهداشتش (ضبطش) در آثار نوشته سینه بسینه بازمانده است.[2]

نام‌اوشنردربیشتر نامه‌های دینی که‌دردوران ساسانیان‌وپس ازآن‌پرداخته‌اند نیز یاد شده است. دراین‌نامه‌ها گاهی در بارهٔ شخصیت اوشنر افسانه‌های آمیخته به خرافات ساخته‌اند، چنانکه در دفترهفتم دینکرد گفته می‌شود که اوشنر هنوز هنگامی که درشکم مادر بود از راه سخن گفتن بامادرش ویرا به‌چیزهایی شگفت آگاه ساخت.[3]

البته جستجوی جنبه‌های همانند میان اندرزهای اوشنردانا و سخنان سعدی

۱. تلفظ اوستایی این نام ائوشنره (Aoshnara) است کـه درنوشته‌های پهلوی بـه اوشنر (Ushnar) واشاور (Oshavar) وهوشور درآمده است.
۲. موبد اردشیر بهمن نوشیروان: اندرز ائوشنر داناك بمبئی ۱۹۳۰. ص۷.
۳. همانجاص XI.
۴. پردازندهٔدیگر، تاراپور، درمجموعه‌ای‌ازبرگردان شش‌اندرزنامهٔ زمان ساسانیان به‌انگلیسی وگجراتی‌که زیر عنوان اندرزنامهٔ پهلوی به‌چاپ رسیده یکی از اندرزنامه‌ها را با عنوان چیتك اندرز پریوتکیشان (اندرزهای برگزیدهٔ پریوتکیشان) نیز از زمان پیش اززرتشت می‌داند (ج. س. تاراپور: پهلوی اندرزنامك بمئی ۱۹۳۳ ص ۵۸) این‌استنباط تاراپور ازآنجا آب‌می‌خوردکه واژهٔ اوستایی پریوتکیش، «پیروکیش پیشین» نیزمعنی می‌دهـد. گویا در زمان ساسانیان میان‌برخی سران دینی برسرمعنی این واژه اختلاف نظر بـوده و کسانی آن‌را به‌معنی «نخستین پیروکیش» می گرفته‌اند وبرآن بوده‌اند کـه منظور ازآن نخستین پیروان زرتشت بوده است.

چندان فرجامی نمی‌تواند داشته باشد. اندرزهای اوشنر دانا (چنانچه پژوهشهای آینده نیز یادگاری از زمان پیش از زرتشت بودنش را تأیید کند) نخستین گفتار ضبط شده‌درادبیات آموزشی وپرورشی ایران است وپند وحکمت‌های سعدی واپسین کار کلاسیك دراین زمینه. واما گذشته از فاصلهٔ زمانی دست کم بیست وچندسده‌ای میان‌این‌دو کار فاصلهٔ آنها ازلحاظ چند وچون‌سخن‌هم اندك نیست. اندرزهای‌اوشنر دانا که باید آنرا یکی ازسنگهای شالوده‌ای حکمت وادب درفرهنگ کهن‌ایران دانست نوشته‌ای ساده ویکپارچه در چند صفحه (۱۴۰۰ واژه)[۱] و بصورت پرسش و پاسخ(۵پرسش و۵۰پاسخ) میان‌شاگرد واستاد پرداخته شده. پاسخها بیشتر کوتاه‌اند مگر واپسین آنها (شماره ۵۰) که درواقع یك گفتار کلی در بارهٔ فلسفه آفرینش، انجام‌کارجهان پس‌ازدورهٔ نه‌هزار ساله، رستاخیز و غیره است.[۲]

ولی پند و اندرز سعدی گذشته ازبوستان وگلستان در رساله‌ها، قصاید، برخی غزلهاوقطعات او، خلاصه‌درهمهٔ کلیاتش که‌نزدیك به نهصد صفحه می‌باشد پراکنده است. وگوناگونی گفتار پیر ازنظرسبك مجموعهٔ سخنان نغزش را چون گنبد پر نقش ونگار ورنگارنگ دلانگیزی برفراز کاخ گشن وپرشکوه زبان وادب پارسی برافراشته است. با اینهمه میان این‌دوکاربرخی همانندی به‌چشم می‌خورد. پیش‌از همه بنیاد هردوبرخرد دنیایی و«تقوای‌خردمندان» استواراست. راستآمد (مصداق) این واقعیت را برسخنان سعدی دربالا کوشیدیم نشان دهیم وتکرار آنها بیمورد خواهد بود. واما استواری اندرزهای اوشنر دانا برخرد دنیایی، در گفتار او آشکارا دیده می‌شود و نیاز به‌توضیح ندارد. سرآغاز این اندرزها چنین است:

نخستین فضیلت برای مردمان خردمندی است.

۱. بنظر برخی از پژوهندگان ۶۰۰ واژه ازاین اندرزها گم شده است.
۲. دورنیست که این بخش‌درزمانی دیرتر-شایدهم درزمان ساسانیان-به‌این اندرزنامه افزوده شده باشد، زیرا درگفتاری از زمان پیش از زرتشت نمی‌بایستی سخن از دین مزدیسنی (کیش زرتشت) و دستوران به‌میان‌آید.

و این نقش برجسته و بنیادی‌خرد و دانایی سپس به صورت ستودن آن یانکوهیدن نادانی و بیخردی درسراسر اندرزنامه بجا می‌ماند. اینك چند نمونه:

۱۰ـ تاریکترین تاریکیها نادانی است.

۲۰ـ دو کس درهنگام سختی آسوده دل‌اند؛ یکی دانایی که به‌نیروی خرد و دانش خود چیزها را نه آنسان که می‌نمایند می‌بیند. دیگری نادانی که نمی‌تواند چیزها را آنسان که هستند ببیند.

۳۰ـ چهار چیز مایهٔ فرازندگی است؛ خرد، خوی نیك، خلق خوب و فروتنی.

۴۰ـ شش‌کار نشانهٔ نادانی است نه‌خردمندی؛ یکی خشمگین شدن بی‌دلیل، دیگر از هم نشناختن دوست از دشمن، سوم ژاژخایی بیهوده، چهارم ناتوانی در رازداری، پنجم بیجا وپرخندیدن، ششم اعتماد کردن برهر کس.

همانندی بالا ازدیدگاه محتوی‌است. و اما ازلحاظ ظرف وشکل سخن آنچه می‌توان دید نوعی شیوهٔ سخن است که درادبیات پند و اندرزی پیشن رواج داشته دو کس...، سه چیز...، چهارکار... و ازاینگونه. در هردواندرزهای اوشنر دانا و سخنان سعدی (بویژه‌درباب هشتم گلستان) این شیوه بکار رفته است. ازاندرزهای اوشنر نمونه‌های یاد شده خود نشان دهندهٔ کاربرد این شیوه نیز هست واینجا به آوردن یکی دومورد از گلستان اکتفا می کنیم:

دو چیـز طیرهٔ عقلست دم فـرو بستن

به‌وقت گفتن و گفتن به‌وقت خاموشی.[۱]

یا:

«دو کس رنج بیهوده بردند و سعی بیفایده کردند؛ یکی آنکه اندوخت و نخورد ودیگری آنکه‌آموخت ونکرد.»[۲]

۱. کلیات (گلستان، دیباچه)، ص۷۹.

۲. کلیات (گلستان، باب هشتم)،ص ۱۹۳.

و:

«سه چیز پایدار نماند؛ مال بی‌تجارت و علم بی‌بحث و ملك بی‌سیاست.»[1]

این که آیاجز این همانندی درشیوهٔ سخن همانندیهای دیگری نیز ازلحاظ شکل وظرف گفتارمیان سخنان اوشنردانا وسعدی‌در کارهست یانه‌ا کنون نمی‌توان دید زیرا دربارهٔ چگونگی ادبی سخن اوشنرهنوز اطلاعی در دست نیست وتاآنجا که نگارنده می‌داند دراین زمینه تا کنون پژوهشی انجام نگرفته است. درهرحال نه همانندیهای یادشده و نه‌همانندیهای‌دیگر-چنانچه باشد ودرآینده‌هویدا گردد- گواهی متأثر شدن یکراست سعدی ازاندرزهای اوشنر نمی‌تواند باشد. احتمال نزدیك به‌یقین آنست که درزمان سعدی همگان به‌این اندرزنامه و چنداندرزنامهٔ دیگردسترس نداشته‌اند زیرانسخه‌های بازماندهٔ آنها به‌زبان پهلوی درنهان‌نگهداری می‌شده تا ازدستبرد بیگانگان دور باشد. تنها ازسه‌چهار دههٔ پیش است که برخی پژوهندگان به‌متنهای این اندرزنامه پرداخته آن‌را از پهلوی به زبانهای زندهٔ امروزی بر گردانده‌اند. ولی به‌همان اندازه که می‌توان یقین داشت که سعدی از این اندرزنامه متأثرنشده به‌همان اندازه می‌توان در تأثیر غیرمستقیم آن بروی از راه ادبیات پند واندوزی دیگر زمان ساسانیان وبیش ازهمه اندرزهای بزرگمهرو کلیله ودمنه تردید نداشت.

در زمان ساسانیان زندگی فرهنگی کشور پس از یکدورهٔ دراز پسرفت و خمودگی، که با افتادن سرزمینهای ایران بدست اسکندر مقدونی و سپس فرمانروایی سدسالهٔ سلوکیدها حاصل شده بود، ازنورونق و رواج گرفت. چنانکه در بخش پیش دیدیم دراین دوران مرکزهای علمی وفرهنگی نوینی پدیدآمد.در این‌مرکزها دانشمندان زیادی درزمینهٔ‌دانشهای طبیعی و اجتماعی کار می‌کردند. آن بخش کوچکی از نوشته‌های این زمان که از دستبرد تازیان بر کنار مانده

۱. همانجا، ص ۱۹۴.

نشاندهندهٔ آنست که در دوران ساسانیان باز به مسایل اخلاقی و اجتماعی توجه زیاد شده و نوشته‌های اندرزی چندی پرداخته‌اند. از میان این نوشته‌ها اندرز آذرباد ماراسپند (موبد بزرگ شاپور دوم)، اندرز خسروکواتان، ایایادگار وزرگمیتر یا خاطرات بزرگمهر[1] و مینوخرد بیشتر شناخته‌اند.[2]

نظر کریستنسن خاورشناس نامدار براینکه این نوشته‌ها پس از برافتادن ساسانیان پرداخته‌شده[3] به اثبات نرسیده وخرسند کننده‌نیست. احتمال بیشتر آنست که چون این نوشته‌ها پس‌ازغلبهٔ اعراب‌ازمیان رفته کسانی آنهارا از نو پرداخته‌اند. این داوری نادرست کریستنسن از آنجا پدید شده که هنوز پژوهش بایسته‌ای در بارهٔ نوشته‌های آموزشی - پرورشی دوران ساسانی انجام نگرفته واین زمینه تا اندازهٔ زیادی دست نخورده مانده است. اندرز بهزاد فرخ پیروز می‌تواند گواهی بر چگونگی این دست نخوردگی باشد. اندرزهای این خردمند ازآنجا که چون ماراسپند، بزرگمهر ودیگران آدم شناخته‌ای نبوده است تا سدهٔ حاضر از چشمها دور مانده و گاهی آنرا بخشی ازاندرزهای آذرباد ماراسپند گرفته‌اند.

این نوشتهٔ کوتاه پهلوی که نخستین بار دستور خدایارشهریار به‌سال ۱۸۹۹ میلادی وسپس چندی پیش دکترفرهادآبادانی آنرا به‌پارسی برگردانده‌اند، هم‌از نظرشکل گفتار وهم‌محتوی شایان تأمل‌است. ازنظر شکل گفتار، آنچنانکه‌احمد تفضلی درمقالهٔ مستند خود نشان داده است،[4] بخشی ازمیانهٔ این اندرز بنظم می‌باشد

۱. نوشته واپسین سپس به‌نام پندنامك وزرگمهر شناخته گردید.

۲. کسانی کارنامهٔ اردشیربابکان را نیز، ظاهراً تنها بدلیل اینکه ازنوشته‌های بازماندهٔ زمان ساسانیان بزبان پهلوی است، جزو پند واندرزهای آن‌زمان می‌شمارند. این نوشته که‌بگفتهٔ صادق هدایت «تکه ادبی‌شیرین و دلچسبی ازگزارش پادشاهی پرگیرودار اردشیر» است هیچ میانه‌ای با اندرزها ندارد وآنچنان شمارش لغزشی است بزرگ.

۳. ا. کریستنسن: ایران در زمان ساسانیان ترجمه رشید یاسمی چاپ دوم تهران ۱۳۳۳. ص ۷۶.

۴. نشریهٔ ایرانشناسی دانشگاه تهران (شماره ویژه یادگار دومین کنگرهٔ پژوهشهای ایرانی) ۱۳۵۰، در بخش مقاله‌های انگلیسی وفرانسه.

ونشاندهندهٔ آنست که در زمان ساسانیان نیز شیوهٔ درآمیختن نظم با نثر بکارمی‌رفته است. واما از نظرمحتوی یک‌نیمهٔ این اندرز ستایشنامه‌ایست دربارهٔ خرد. بهزاد فرخ اندرزهایش را چنین آغاز می کند: من آزموده‌ام که خرد بهترین چیزهااست. همه‌کارهای روانی وتنی را خرد فرمان می‌دهد.[1]

ونیمهٔ دوم این اندرزنامه‌نیز که به‌مسالهٔ مرگ می‌پردازد درواقع ازدیدگاه خرد دنیایی به‌این موضوع نزدیک‌شده است: «... چه سود تواند داشت‌پس ازمرگ آن دارایی که باآزمندی اندوخته‌اند؟»[2]

این اندیشه یادآور این سخن سعدی است که؛

«زر اندر کف مرد دنیا پرست
هنوز ای‌برادر به سنگ‌اندراست
زر ازبهر خوردن بود ای پدر
برای‌نهادن چه سنگ وچه زر»[3]

شاید شناخته‌ترین نوشتهٔ پند واندرزی زمان ساسانیان پندنامهٔ بزرگمهر بختگان باشد که فردوسی هم به‌تفصیل درشاهنامه ازآن یاد می کند.[4] این پندنامه بیگمان سرچشمهٔ عمدهٔ آن داستانها وپند واندرزهایی است که سعدی ازخسرو انوشیروان و بزرگمهر خردمند در بوستان وگلستان آورده وبطور کلی یکی از دومنشا، تأثیر همگانیِ نوشته‌های‌اندرزی زمان‌ساسانی برسعدی‌است. این تأثیررا چنانکه دیدیم آرتور آربری به‌درستی تأکید می کند.[5]

۱. همانجا ص ۵۱ و۵۲ (نگارنده چون بهیچکدام از برترجمه‌های این اندرزنامه به‌پارسی دسترسی نداشته دو آورده‌ای راکه درمتن آمده ازبرگرداندهٔ احمد تفضلی به انگلیسی گرفته است.)

۲. همانجا، ص ۵۴.

۳. کلیات سعدی (بوستان)، ص۲۸۸.

۴. در واقع بیش ازنیمی ازنزدیک به‌شصد بیت داستان بزرگمهر در شاهنامه در بارهٔ پند و اندرزهای اوست.

۵. به‌ص ۲۲ این نامه نگاه کنید.

ولی آنچه مربوط به‌تأثیر دیگر ادبیات اندرزی برخود پندنامهٔ بزرگمهر می‌باشد دیدن‌آن چندان دشوار نیست وهمانندیهای بیش و کمی که اینجا وآنجا میان آنها بچشم می‌خورد گواه براین نکته است. ازجملهٔ اینگونه همانندیها هفت «راه» (نشانهٔ) نادان است در داستان بزرگمهر درشاهنامه که باشش نشانهٔ نادانی که از اوشنر دانا[1] ذکر کردیم تا اندازهٔ زیاد می‌خواند. در هفت راه پندهای بزرگمهر، راه سوم افزوده شده و راه هفتم جز آن دلیل پنجم اوشنر است:

ز نادان که گفتیم هفتست راه — یکی آنکه خشم آورد بیگناه
گشاده کند گنج بر ناسزای — نه زو مزد یابد بهر دوسرای
سه دیگر به یزدان بود ناسپاس — تن خویش را در نهان ناشناس
چهارم که باهر کسی رازخویش — بگوید بر افرازد آواز خویش
به پنجم بگفتار ناسودمند — تن خویش دارد بدرد و گزند
ششم گردد ایمن زنا استوار — همی پرنیان جوید از خار بار
بهفتم که بستیهد اندر دروغ — به بی شرمی اندر بجوید فروغ[2].

منشأ دیگر تأثیر ادبیات اندرزی زمان ساسانی برسعدی، همانگونه که استاد بهار نشان داده[3]، کلیلك یا کلیله ودمنه ره‌آورد برزویهٔ پزشك خسرو کواتان‌از سفر وی به‌هند می‌باشد که آنرا از نامهٔ هندی «پنچا تانترا» به زبان سانسکریت گرفته و خود بخش‌هایی بر آن افزوده است. پس از ساسانیان این نامه را «دادبه» پارسی به‌تازی بر گردانده وسپس ابوالفضل وزیر نصرسامانی آنرا ازتازی به پارسی درآورده است. بدبختانه نسخهٔ پهلوی این نامه ازمیان رفته وازچند و چون آن و اینکه ترجمهٔ ابوالفضل تاچه‌اندازه برابر باآنست‌چیزی نمی‌دانیم. ولی نسخهٔ کنونی با همهٔ انباشته بودنش از واژه‌های تازی دارای نثری روان وارزش ادبی کم مانند

۱. درص ۱۳۳ این نامه.
۲. شاهنامه، متن انتقادی، جلد هشتم ص۱۲۹.
۳. ملك‌الشعرا بهار: سبك‌شناسی جلد سوم. ص ۱۲۶ و۱۲۷.

می‌باشد و در کنار دیگر ادبیات اندرزی در مداومت اندیشه‌گران و سخنوران ایرانی دراین زمینه نقش بزرگی داشته است.

آن وابستگیهای میان سخنان حکمت‌آمیز سعدی از یکسو واندرزنامه‌های زمان ساسانیان وکلیله ودمنه از سوی دیگر که شادروان بهار و آربری یادآور شده‌اند درواقع منعکس کنندهٔ دوجنبهٔ پیروی سعدی از دوآیین کهن یادشده‌است: استادبهار درنگاشته شدن گلستان «باهمان روح دنیایی» کلیله ودمنه بیشتر به‌موضوع وجنبهٔ ادبی‌آن دو اثر نظر دارد وپروفسور آربری در سرمشق گرفتن گلستان از پندنامهٔ بزرگمهر بیشتر محتوای اخلاقی این دورا می‌بیند.

و اما در اینکه سعدی از کدامیك ازنوشته‌های آموزشی- پرورشی پیشین و چه اندازه الهام گرفته همهٔ پژوهندگان هماواز نیستند. دکتر امین بدوی در پیشگفتار قابوسنامه‌ای که با تصحیح ایشان به چاپ رسیده می‌نویسد:

امیر عنصرالمعالی بوسیلهٔ تألیف قابوسنامه رسم قبل ازاسلام را در تألیف کتب نصیحةالملوك زنده کرد و به تقلید او چند کتاب دراین زمینه در ادبیات فارسی بعداز اسلام بوجود آمد یا بطریق تألیف، مانند سیاستنامه نظام‌الملك... وبوستان وگلستان سعدی، یابطریق نقل‌وترجمه‌وجمع بتقدیم وتاخیر و هدف از کتب عربی و فارسی دیگر مانند اخلاق ناصری که شامل ابواب مختلف دراخلاق عملی و نظری می‌باشد.[1]

گذشته ازآنکه اخلاق‌ناصری فقط «بطریق نقل وترجمه‌وجمع بتقدیم و...» پرداخته نشده پیدا است که دکتر بدوی در داوری بالا تنها قابوسنامه را پیش چشم داشته و این نکتهٔ آشکار را ندیده گرفته که نخستین اثر زنده کنندهٔ‌آیین پند واندرزهای پیش ازاسلام قابوسنامه نیست. چنین نوشته‌ای دست کم مرزبان‌نامه است که آنرا مرزبان رستم شروین پدر بزرگ مادری کیکاووس وشمگیر از شاهزادگان

۱. قابوس‌نامه، به تصحیح امین بدوی تهران، ۱۳۳۵، ص۲۰.

طبرستان در اواخر سدهٔ چهارم هجری نوشته و کیکاووس خود در مقدمهٔ قابوسنامه
از آن یاد می کند و به‌او می بالد. و بسیار روشن است که کاووس وشمگیر در پرداختن
قابوسنامه از پدر بزرگ خود ومرزبان‌نامه او الهام گرفته وخود مرزبان رستم نیز به
احتمال زیاد ازکلیله و دمنه متأثر شده است. گواه این نکته آن واقعیت تواند بود که
بخشی از داستانهای مرزبان‌نامه هم مانندکلیله ودمنه دربارهٔ جانوران است.

نمی‌توان انکار کرد که قابوسنامه هم بنوبه وشیوهٔ خودبر نوشته‌های اخلاقی
سعدی اثر گذاشته است. این تأثیر را شاید درتحولی که ازنظر محتوی در گلستان
نسبت، به کلیله و دمنه، روی داده بتوان دید. در کلیله همهٔ سر گذشتها در جهان
جانوران روی‌می‌دهد. جهان‌بینی وذوق‌ویژهٔ هندی‌همراه باپرهیز ازاحتمال آزردن
احساسات فرمانروایان خودکامهٔ باستانی، حکیمان و سخنوران هند را برآن‌داشته
که درسخنان خود کنایه وتشبیه وتمثیل بکار برند و گفتنیهای خود را جامهٔ کردار
و گفتار جانوران بپوشانند. در مرزبان‌نامه بخش بزرگتر رویدادها در جهان
آدمیزادگان رخ می‌دهد ودر قابوسنامه (و سپس در سیاستنامه) همهٔ رویدادها از
سپهرانسانها است. حتی بسیاری ازقهرمانان سر گذشتها در قابوسنامه ازنظر تاریخی
مردمی مشخص‌اند و این‌شیوه در گلستان وبوستان نیز دنبال شده است. در سراسر
بوستان وگلستان تنها دریك حکایت بوستان از گفتگوهای جانوران سخن رفته و
آنهم بیش از دو بیت نیست. بازماندهٔ حکایت همه پند واندرز خود سعدی است. در
دیگر جاها هر گاه سخن از جانوران به‌میان آمده تنها برای روشنگری وتأکید
بیشتر گفتار است، چون:

گاوان و خران بار بردار   به ز آدمیان مردم آزار[1]

با اینهمه باید گفت که کلیله ودمنه در کنار ادبیات اندرزی پیش از اسلام‌در
سخنوری سعدی نقش عمده دارد، نه تنها ازلحاظ نثر فنی‌مستحکم وشیوایش بلکه

۱. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۹۶.

ازآنجهت نیز که قابوسنامه نوشته‌ای در چهارچوب نصیحة‌الملوك و برای راهنمایی فرمانروایان در کشورداری می‌باشد. حال آنکه گلستان و بوستان سعدی و دیگر سخنان حکمتی او، چون کلیله‌ودمنه به سیرملوك محدود نمانده و به‌موازات‌آن به مسایل اخلاقی و اجتماعی سایر طبقات اجتماعی نیزمی‌پردازد.

ت ـ فضیلت عمده

در برون سخنان سعدی، نوعی پراکندگی و«همه‌رنگی»دیده می‌شود، واین چیزی است که‌آقای‌دشتی رابه‌این‌نتیجه گیری‌سوق‌داده که‌نوشته‌های او «اندیشهٔ مرکزی و اساسی»[1] و «آنچه را فرنگیان سیستم می گویند» ندارد. اگر چه این ویژگی نداشتن سیستم را آقای دشتی هنگام گفتگو در بارهٔ گلستان سعدی یاد کرده‌اند ولی راست خواهیم آن‌را مشخصهٔ همگانی سخنان حکمتی سعدی می‌دانند. این نکته را ایشان‌درفصل آخر کتاب خود قلمرو سعدی زیر عنوان «سعدی‌درمنطقهٔ فکر وعقیده» نیز خاطر نشان کرده‌اند: «هر قدر سعدی درعرصهٔ لفظ روشن، واضح و صریحست در ناحیهٔ روح ومعنی قیافه‌ای مشوش ومتلون‌پیدامی کند.»[2]

با همهٔ این «تشویش وتلون» ظاهری در ناحیهٔ روح ومعنی (!!) درپس همهٔ سخنان حکمتی وآموزشهای اخلاقی سعدی یك‌اندیشهٔ مرکزی وبنیادی وجود دارد. اما پیش‌ازآنکه به‌نشان دادن این نکته بپردازیم باید گفت که وجوداندیشهٔ مرکزی وسیستم دریك نوشتهٔ‌اخلاقی واجتماعی خودبخود دلیل داشتن ارزش‌بیشتر یااصولاً هر گونه ارزش اجتماعی‌آن نوشته نیست. کارهای نیچه فیلسوف آلمانی‌در سدهٔ گذشته که ازمیان آنها چنین‌گفت زرتشت ـ که مایهٔ‌آلودن نام پیامبر ایران است ـ به‌پارسی نیز بر گردانده شده از گونهٔ چنین نوشته‌های دارای سیستم واندیشه

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی ص ۲۴۹.
۲. همانجا، ص۲۴۷.
۳. همانجا، ص ۳۹۸.

مرکزی ونداشتن ارزش اجتماعی بلکه زیانمند بودن‌آن برای اجتماع است،زیرا هدف‌آن درهم شکستن و ازمیان بردن همه‌آن اصول وارزشهای مثبت اخلاقی‌است که بشر درگذار صدها وهزاران سال زندگی پراز کوشش وتلاش خود فراهم آورده است.

واما این پرسش که اگرسخنان‌سعدی دارای اندیشه‌ای مرکزی هست، آن چیست واینکه آن اصل بنیادی که‌آموزشهای اخلاقی سعدی بر‌آن استوار شده است کدامست در واقع دو روی یك مسأله‌اند: اگر نظریات اخلاقی سعدی براصلی بنیادی بناشده باشدآن اصل اندیشهٔ مرکزی سخنان او نیز خواهد بود. ویکی از این‌دوثابت شود، وجود دیگری نیز خود بخود نشان‌داده شده است.

آرخانگلسکی فیلسوف شوروی هنگام گفتگو در بارهٔ مقوله‌های اخلاقی یادآور می‌شود که:

«وظیفهٔ اتیك (علم‌الاخلاق) برشمردن نمایه‌های عملی خوبی وبدی نیست بلکه‌روشن کردن‌آن‌اصل‌عمده‌و بنیادی‌است که امکان‌ارزیابی‌رویدادهای اجتماعی را از نظراخلاقی وناا‌خلاقی‌بودنشان به‌دست می‌دهد.»[1]

ولی یك سیستم اخلاقی هراندازه هم نظری ومجرد باشد گذشته ازآنکه باید این اصل بنیادی را که ازلحاظ‌آن سیستم، معیار ارزیابی مسایل اخلاقی است روشن سازد، ناگزیر باید برای تأیید درستی آن اصل و معیارهم شده باشد همسنگ ومعادل اخلاقی‌آن اصل‌رادرعمل وزندگی روزانه نشان دهد. این همسنگ‌ومظهر عملی اصل مرکزی یك سیستم اخلاقی، فضیلت عمده‌ایست که سیستم به آن باور دارد و درمیان فضیلتهای دیگرجای مرکزی را اشغال می کند.

البته وظیفهٔ یك نوشتهٔ هنری اخلاقی درست وارونهٔ وظیفهٔ «اتیك» است: یعنی ازیکسو باید مظاهر عملی خوبی و بدی را درپوشش رویدادهای زندگی

۱. ل. آرخانگلسکی: کاتگوریهای اخلاقی مسکو ۱۹۶۳، ص ۵۹. (متن‌روسی).

روزانه‌شان نشان دهد وازسوی دیگر از آشکار انشان‌دادن آن اصلی که‌بینش اخلاقی نوشته ونویسنده‌اش بر آن استواراست بپرهیزدزیرا این کار از گیرایی وارزش‌هنری نوشته خواهدکاست؛ یا اگر زبان سعدی‌رابکار بریم داروی تلخ نصیحت را از بر-آمیخته شدنش به شهد ظرافت، وطبع ملول خواننده را ازدولت قبول آن محروم خواهد ساخت. پس اگرسعدی چون هنرمندی برجسته‌این نکته نظر رابطور کلی در همهٔ آفرینشهایش بکاربسته نه‌جای شگفتی است ونه می‌تواند دلیل آن باشد که نظریات اخلاقیش براصلی بنیادی استوار نیست یا سخنانش اندیشهٔ مرکزی ندارد. اصل بنیادی اخلاقیات سعدی همان فضیلت عمده از دیدگاه‌او است، آنچه در میان دیگرفضیلتهای مورد نظر اوجای ویژه دارد و نشان‌دادن‌این فضیلت-چنانکه گفته آمد-مارابروجودهمسنگ‌نظری‌آن‌واندیشهٔمرکزی‌سخنانش نیز رهنمون‌تواندشد.

ازلحاظ سعدی فضیلت عمده نیکوکاری است. ازآنجا که سعدی به بررسی نظری مسایل اخلاقی نپرداخته درسراسر نوشته‌های اوجایی نمی‌یابیم که فضیلتها را دربرابر هم گذاشته وباتجزیه وتحلیل‌آنها نتیجه گرفته باشد که نیکوکاری بهترین فضیلت است. حتی درمواردی برخی فضیلتهای دیگر را بیشتر ستوده است:

«نظر کردم به چشم رأی وتدبیر ندیدم به زخاموشی خصالی»[1]

شاید هم با نظر به‌این بیت بوده که محمد جناب زاده درنامهٔ خود تعلیم و تربیت در نظر سعدی خاموشی وآداب سخن گفتن را «رکن اعظم مسایل اخلاقی» سعدی در گلستان وبوستان می‌شمارد.[2] روشن است که چنین کنایه‌ای وآنهم دربیتی جداگانه در صاحبیه (کتاب صاحبنامه سعدی) با نداشتن هیچگونه زمینه و پیش درآمدی دراین باره نمی‌تواند دلیل استواری برمهمترین فضیلت بودن خاموشی از نظرسعدی باشد. همانگونه که دوبیت زیر در بارهٔ دهش (کرم) درهمان صاحبیه به

۱. کلیات سعدی (صاحبیه)، ص ۷۴۹.
۲. محمد جناب زاده: تعلیم وتربیت در نظر سعدی ص۱۶.

تنهایی دلیلی براین نیست که سعدی آنرا عمده‌ترین فضیلت می‌شمرده است:

گر کان فضایلی و گر دریایی — بی راحت خلق باد می پیمایی

گر با همه عیبها کریم آسایی — عیبت‌هنراست وزشتیت زیبایی[1]

و اما اگراختصاص دادن یك باب به‌فضیلت خاموشی دلیل «رکن اعظم» بودن آن در مسایل اخلاقی نزد سعدی باشد آنگاه تکلیف فضیلتهایی چون نیکوکاری و قناعت و دیگران چیست که به‌هر کدام در بوستان و گلستان بابی اختصاص داده شده است؟

دلیل بنیادی برآنکه‌فضیلت عمده از لحاظ‌سعدی نیکوکاری است بطور کلی محتوای همهٔ نوشته‌های اواست نه وجود بابی یابیتی درآن باره.

در نزدسعدی نیکوکاری ونیکی مفهومی جامع‌ و گاهی همگون بانیکمردی ونام نیك است ودر گفته‌هایش باعنوانهای مروت، دستگیری، گذشت و از خود گذشتگی، مهربانی، غمخواری و حتی عدل ازآن یاد می‌شود. البته اینها نامهای همگون تنها یك هنجار[2] اخلاقی نیستند، بلکه خصایلی کم و بیش جداگانه‌اند. ولی با همهٔ تفاوتهای برونی در واقع محتوی میانی وهمگانی دارند. به‌آورده‌های زیر از گلستان و بوستان نگاه کنیم:

دستگیری:ـ

ره نیکمردان آزاده گیر — چواستاده‌ای دست افتاده گیر[3]

جوانمردی ومهربانی:ـ

جوانمردی و لطف است آدمیت — همین نقش هیولایی مپندار

بدست آوردن دنیا هنر نیست — یکی راگر توانی دل بدست آر[4]

۱. کلیات سعدی، ص۸۴۹.

2. Norm

۳. کلیات سعدی. (بوستان)، ص ۲۷۳.

۴. همانجا. (گلستان)، ص۱۸۳.

همراهی و گذشت:ـ

پختن دیگ نیکخواهان را هرچه رخت سراست سوخته به[1]

داد و نام نیک:ـ

عدل اختیار کن که زعالم نبرده‌اند بهتر ز نام نیک بضاعت مسافران[2]

این نکته را به آسانی می‌توان دید که محتوای اساسی همهٔ فضیلتهایی که در این بیتها آمده چیزی مرکزی و میانی است: دوست داشتن دیگران و همبازشدن در سختی وغم آنان. روشن است که منظور از «سوزاندن هرچه رخت سرا» برای نیکخواهان اشاره و استعاره‌ای بر گذشت در هنگام همراهی و کمك به نیکان و ایثاربرای کاستن ازنیاز و رنج مادی ومعنوی ایشان.

واما جامع بودن مفهوم نیکوکاری در نزد سعدی پدیده‌ای تصادفی نیست. این جامعیت از ماهیت نهادی خود این فضیلت ناشی می‌شود که هرگز یك مفهوم بسیط وساده نبوده و نیست. نیکوکاری ازآنجا که با وسیع‌ترین مقولهٔ اخلاق یعنی «نیك» به‌مفهوم اخلاقی پیوستگی دارد ازجامع‌ترین و دامنه‌دارترین هنجارهاست. دانشمند یادشده، آرخانگلسکی، دراین باره می‌نویسد:

«مقولهٔ نیکی ارزیابی مثبت هرآنچه را که با مفهوم اخلاقی تعیین ومشخص می‌شود در برمی گیرد.»[3]

ناگفته نماند با همهٔ گستردگی که مقولهٔ نیکوکاری دارد، گذشته از آن تغییراتی که به‌اقتضای زمان ومکان درمحتوای آن پدید می‌آید، درهرمکتبی و درآموزشهای اخلاقی هراندیشه گر و سخنوری دامنهٔ مشخص ومظاهرویژه‌ای می‌یابد. فضیلت نیکی درنزد سعدی دامنه‌دارتر از«کردار نیك» درسه‌اصل اخلاقی اوستا است وشامل گفتار نیك هم می گردد. یا به‌سخن دیگر مفهوم رفتار را که از

۱. همانجا، ص ۱۰۴.
۲. همانجا، (صاحبیه). ص۸۲۷.
۳. ل. آرخانگلسکی: کاتگوریهای اخلاقی، ص ۵۸.

دوعامل گفتار و کردار فراهم آمده است می‌یابد، مانند شفقت که در نزد سعدی نیکوکاری بزرگی است:

پدرمرده را سایه بر سرفکن	غبارش بیفشان و خارش بکن
برحمت بکن آبش از دیده پاك	بشفقت بیفشانش از چهره خاك
یکی خار پای یتیمی بکند	بخواب اندرش دید صدر خجند
همی گفت و در روضه‌ها می‌چمید	کزآن خار برمن چه گلها دمید[1]

با اینهمه نیکی ازلحاظ سعدی ازمفهوم نیکوکاری یا بِرّ در قرآن مشخص ومحدودتراست. درقرآن از بِرّ سخن بسیار رفته‌ولی شایددرسورهٔ بقره‌روشن‌ترین تعریف ازآن به دست‌داده شده است:

نیکوکاری به آن نیست که روی خود را به‌سوی خاور یا باختر کنید بلکه نیکوکار کسی است که به‌خدا و روزشمار و فرشتگان و کتاب و پیغمبران باور بیاورد و در راه دوستی او (خدا) به خویشان ویتیمان و ناداران و رهگذاران و گدایان و در راه بردگان مال بدهد و نمازبدارد و پیمان نگه دارد و درکارزار وتنگی بهنگام سختی شکیبا باشد. اینان راستگویان وخداترسان‌اند.[2]

و نیز:

... نیکوکاری بدان نیست که ازپشت بام بخانه درآیید بلکه آنست که پارسا باشید و از در به‌خانه درون شوید و از خدا بترسید تا رستگاری یابید.[3]

گذشته ازآنکه در نزد سعدی روی جنبه‌های ایمانی نیکوکاری چندان تأکید و تکیه نمی‌شود می‌بینیم که مفهوم نیکوکاری درقرآن با مفهومهایی چون درستی، پارسایی، پیمانداری، شکیب درسختی وپایداری درکارزار گسترش یافته است. ولی

۱. کلیات سعدی(بوستان)، ص ۲۶۸ و ۲۶۰.
۲. قرآن، سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۷۷.
۳. همانجا: آیهٔ ۱۸۹.

از این ویژگیها که بگذریم آنچه درهمهٔ آموزشهای اخلاقی، چـه دینی و چه دنیایی، عامل میانی است ومستقیم یامن غیر مستقیم ازآن سخن می‌رود «پشتوانه» بودن سود وبهروزی اجتماع برای نیکوکاری است: پشتوانه‌ای که درآخرین تحلیل معیارعینی در ارزیابی هرکار نیك می‌باشد. وسعدی نیز با آنکه به مسائل اخلاقی از دیدگاه هنری نزدیك می‌شود وهمیشه می کـوشد داروی تلخ نصیحت را به‌شهد ظرافت برآمیزد آنجاکه زمینه را آماده می‌بیند آشکارا و باروشنی ورسائی کم‌مانند و باشیوایی ویژهٔ خویش به نتیجـه گیری اخلاقی پرداخته آن «پشتوانه» را می‌نمایاند. از جملهٔ چنین آشکار ساختن پشتوانهٔ نیکوکاری و معیار عینی آن این بیتهاست.

نکوکـار مـردم نباشد بـدش	نورزد کسی بد که نیك افتدش
شرانگیز هـم بـر سر شر شود	چو کژدم که با خانه کمتر شود
اگـر نفع کس در نهاد تـو نیست	چنین گوهر و سنگ خارایکی است
غلط گفتم ای یـار شایسته‌خوی	که‌نفع‌است‌درآهن‌وسنگ‌وروی
چنین آدمی مـرده بـه ننگ را	که بـروی فضیلت بود سنگ را[1]

این بدرستی همان اصل اخلاقی عمدهٔ سعدی و به سخن دیـگرآن اندیشهٔ مرکزی و بنیادی آموزشهای اخلاقی او است که درهمه‌جا و درپس همهٔارزشهای مثبت اخلاقی اونهفته است وآقای دشتی برنبودآن نزد وی خـرده گرفته‌اند. باید گفت که با اینهمه آقای دشتی این واقعیت را تا اندازه‌ای در برخی‌موارد احساس کرده ویکی دوجا نمودار هم ساخته‌اند:

از مجموع گفته‌های سعدی این مطلب صریحاً دیده می‌شود که ایـن گویندهٔ بزرگ مـردیست که به‌نظام اجتماع و سلامت آن علاقهٔ وافر دارد. طبعاً در فکر او معیار خوبیها وبدیها باید سود وزیانی باشد که بدیگران می‌رسد.[2]

۰۱ کلیات سعدی، (بوستان) ص ۲۴۸.
۰۲ علی دشتی: قلمرو سعدی، ص۲۹۰

ولی چنانکه جملهٔ دوم نشان می دهد ایشان بدرستی این داوری چندان باور ندارند. ویا شاید هم نیکوکاری را فضیلت عمده دانستن وپایهٔ سنجش آنرا بر نیك وبد دیگران وسود وزیان جامعه گذاشتن به‌نظر ایشان اصلی عمده واندیشه‌ای مرکزی بشمار نیاید. گویی چیزی را که آقای دشتی چون اندیشهٔ مرکزی ازسعدی چشم دارند موضوع یا بگفتهٔ فرنگیان «تم» است، آنچه همیشه محتوی مشخصتر و دامنه‌ای محدودتر وتنگتر ازیك اصل عمدهٔ اخلاقی دارد. درنوشته‌ای چون گلستان وبوستان که از سر گذشتهای کوتاه درزمینه‌های گوناگون ولطیفه‌هافراهم آمده وهر کدام ازاین سر گذشتها خود موضوعی دیگر دارد جستجوی یك چنین موضوع وسیستمی برای همهٔ آن چشمداشتی عبث است.

پرسشی که اینجا به‌میان می آید آنست که آیا هرآنچه سعدی می آموزد به‌سود اجتماع است وآیا تاچه‌اندازه توانسته اندیشهٔ مرکزی خود راشایسته بکار درآورد و در فرانمودن الگوهای رفتار نیك ودرست کامیاب شود؟ به‌این پرسش دربخش آینده پاسخ خواهیم گفت.

بخش سوم

سایه‌روشنهای حکمت عملی سعدی

ماهیت آموزشهای اخلاقی یك سخنور یا مکتبی را تنها در مقطع شرایط اجتماعی دوران مربوطه و جهان‌بینی و ویژگیهای شخصی سخنور یا بنیانگذار مکتب می‌توان دید. برای سیستم اخلاقی، شرایط اجتماعی دوران به‌مثابه استخوان‌بندی است که گوشت وپوست جهان‌بینی و برداشت اجتماعی سیستم آنرا ارائه می کند. ولی سیمایی را که فضیلت عمده فرا می‌نماید هنوز در خطوط کلی خود نمودار شده و باید با «هاشور» ویژگیهای برجستهٔ اخلاقی آن، سیستم سایه‌روشنهای این سیما آشکار گردد.

در دوبخش گذشته کوشیدیم استخوان‌بندی، تنه‌وخطوط‌اساسی بینش اجتماعی واخلاقی سعدی را در کلیاتشان نشان دهیم و دراین بخش با پرداختن به برخی ویژگیهای عمدهٔ نظرات اخلاقی وی می کوشیم سایه‌روشنهای اصول اخلاقی او را نمایانتر سازیم.

الف ـ دوگانگی در نکته‌نظرهای اخلاقی سعدی

یکی از این ویژگیها تناقض وتضادی است که در برخی نکته‌نظرهای اجتماعی و اخلاقی سعدی به‌چشم می‌خورد واین چیزی است که گاهی برآموزشهای اخلاقی او سایه افکنده معیار او را در ارزیابی نیکی و بدی ازروشنی و دقت می‌اندازد. در بخش یکم دیدیم در جهان‌بینی و نکته‌نظرهای اخلاقی سعدی دوگانگی و تزلزل هست. بودن دوگانگی وتضاد در جهان اندیشه و باور اندیشه گران و سخنوران پدیده‌ای نادر نیست. ولی‌اینچنین دوگانگی‌بیشتردرمیان دوره‌های مشخص‌زندگی فعالیت آنان پدید شده و بازتابندهٔ توسعهٔ افق دید وتحول وتغییری در جهان‌بینی آنان به‌سوی تکامل‌است؛ آنگونه که، ازجمله، برای محمد غزالی‌پیش آمده‌است. حال آنکه دوگانگی وتناقضهای سعدی در سراسر نوشته‌های‌حکمتی‌اش پراکنده است واز اینرو نمی‌تواند نشان‌دهندهٔ تغییر وتحول قانونمندانه‌ای درآراء وی‌باشد و بیشتر چون مظهری از تزلزل و دودلی او بنظر می‌آید.

این تزلزل ونوسان از آنجا که نوشته‌های سعدی به ترتیب تاریخ زمان نگارششان گردآوری نشده و در کلیاتش درهم‌آمیخته‌اند و گذشته ازآن مطالب بیشترآنها ـ بویژه گلستان ـ خود در جریان یکی دو دهسال فراهم آمده، بیش از آنچه هست به‌چشم می‌خورد. وآنچه براندازهٔ چنین نمودی می‌افزاید تعبیرهای نادرستی است که گاهی از برخی سخنان او می‌شود.

پیش از این دیدیم که ادوارد براون با استناد به‌این گفتهٔ سعدی که «دروغ مصلحت‌آمیز به‌از راست فتنه‌انگیز» گلستان را ماکیاولیست‌ترین نوشتهٔ پارسی می‌داند. پرروشن است که براون ـ به‌احتمال زیاد در نتیجهٔ دشواریهای زبانی ـ به جان سخن سعدی وچگونگی مصلحتی که مورد نظر اوست پی‌نبرده. آقای دشتی گرچه‌ازاین گفتهٔ سعدی به‌چنان‌نتیجه گیری نرسیده‌اند، ازآن‌چنین یادمی کنند: «دروغ بد است ولی سعدی همین عمل مذموم درتمام شرایع آسمانی و زمینی را

«به‌از راست فتنه‌انگیز» می گوید.»[1] این جمله را آقای دشتی در تأیید گفتار خود آورده‌اند بر آنکه اگر عمل ناشایستی انگیزهٔ خوبی داشته باشد خوبی انگیزه از اندازهٔ زشتی آن می‌کاهد. چیزی که هست در این تأیید تکیهٔ گفتار روی زشت بودن دروغ در همه شریعتهای آسمانی و زمینی است. از اینگونه تأیید وآنگونه خرده‌ای که براون‌بر سخن سعدی گرفته خواه‌ناخواه به چنین فرجامی می‌رسیم: سعدی چون پای مصلحتی به‌میان آید ـ مصلحتی که از خواستها و سود شخصی آب می‌خورد ـ با زیرپا گذاشتن همهٔ آموزشها، چه زمینی و چه آسمانی، دروغ را بهتر از راست می‌شمارد. اینچنین نتیجه گیری بویژه ازآنجا امکان می‌یابد که‌در آنگونه خرده‌ها و تأییدها برچگونگی مصلحتی که در گلستان از آن سخن رفته تأکید نمی‌شود. منظور سعدی ازمصلحت هرگز سود خویشتن وبالاتر ازآن، سود خود بزیان دیگران نیست بلکه درست وارونهٔ آن است، یعنی سود دیگران اگر چه برای خود آدم خوش‌آیند نباشد یا به‌زیان او باشد. به مصلحت‌آن دروغی که یکی از وزیران درحکایت گلستان می گوید صلاح و سود (زندگی) اسیری بسته است و در فتنه‌انگیزی راستی که وزیر دیگر برزبان می‌آورد سود وغرض شخصی نهفته. یا آنچنانکه سعدی اززبان پادشاه دربارهٔ آن دروغ و این راست می گوید: «روی آن در مصلحتی است وبنای این برخبثتی.»[2]

گذشته ازاین ازتکیه‌ای که دشتی براین امر می کند چنین برمی‌آید که دروغ هرگونه باشد در «تمام شرایع آسمانی‌وزمینی» مذموم است و این تنهاسعدی است که برغم همهٔ آن آموزشها آنرا حتی از راست فتنه‌انگیزهم بهتر می‌داند. حال ببینیم امام محمد غزالی بزرگترین عالم کلام اسلامی در کیمیای سعادت پیرامون دروغ مصلحت‌آمیز چه می‌نویسد: «بدان که دروغ ازآن حرام است که در دل اثر کند وصورت دل تاریک کند و لیکن اگر بدان حاجت افتد و برقصد

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص۲۸۹.
۲. کلیات سعدی (گلستان)، ص۸۰.

مصلحت گوید... حرام نبود.»

در اینجا از اینکه به‌این حاجت و مصلحت از کدام دیدگاه باید نگریست سخنی نمی‌رود ولی غزالی برای نشان دادن موارد مشخص این مصلحت می‌افزاید:

رسول (ص) اندر دروغ رخصت داده است سه جای؛ یکی اندر حرب که عزم خویش با خصم نتوان گفت و یکی چون میان دو تن صلح کنی نیکوگویی از هریکی فرا دیگری اگر چه وی نگفته باشد، دیگر هر که دو زن دارد فرا هریکی گوید ترا دوست دارم.[1]

چنانکه دیده‌می‌شود دریك مورد ازسه‌موردی که دروغ گفتن بااستناد به‌قول‌رسول اکرم جایز شمرده شده (مردی که دو زن دارد) انگیزهٔ دروغگویی درجای‌نخست نیاز وصلاح خودی است و نه مصلحت و سود دیگران. و اما آنچه وابسته به دید سعدی دربارهٔ راست و دروغ از دیدگاه سود و «مصلحت» خویشتن است آموزش وی در گلستان وهمان باب هشتم آن که مورد تأیید آقای دشتی نیز هست بسیار صریح و روشن است:

گر راست گویی و در بند بمانی
به زانکه دروغت دهد از بند رهایی[2]

بدینگونه جای گفتگویی نمی‌ماند که این دومورد از گفتار سعدی را نه می‌توان به‌حساب تضاد او با«تمام» آموزشهای زمینی وآسمانی دیگر گذاشت و نه به‌حساب تناقضگویی او با خود، زیرا هم موارد همانند دیگر دربارهٔ دروغ مصلحت‌آمیز دیده می‌شود و هم آنکه زمینهٔ این دو داوری نزد سعدی ازپایه ازهم جدا است.

ولی این تنها تعبیر نادرست ازسخن سعدی نیست. در بخش یکم موردی از

۱. محمد غزالی: کیمیای سعادت، ص ۴۸۶.
۲. کلیات سعدی، ص۲۰۸.

آن را دربارهٔ «خلاف رأی سلطان رأی جستن» دیده‌ایم[1] ودر واپسین بند این بخش دو مورد دیگر آنرا خواهیم دید. فصل گلستان قلمرو سعدی که سراسر به‌نشاندادن نکته‌های ضعف گلستان سعدی و «تشویش وتلون» سخنور شیراز درناحیهٔ روح و معنی تخصیص یافته پرازچنین تعبیرها است: تعبیرهایی که ازتفاوت بینش و معیار اخلاقی واجتماعی آقای دشتی باسعدی پدید شده است.

این بدان معنی نیست که دربینش ومعیار اخلاقی سعدی هیچ کمبودی‌نیست وتناقضگویی وتضادی، درآن دیده نمی‌شود. ازمیان خرده‌هایی که در فصل گلستان قلمرو سعدی برنکته نظرهای اخلاقی‌سخنور شیراز گرفته شده دوموردآن بجااست. یکی ازاین دومورد مربوط به‌سر گذشتی است ازبوستان دربارهٔ نیکمردی که‌دلش برناکامی دزدی دردستبردزدن به‌خانه‌ای می‌سوزد؛ پس اورا با «دلداری وچاپلوسی وفن» به‌سوی خانهٔ خویشتن کشیده وی را در دزدی ازخانهٔ خود یاری می کند تا شبرو «نامردم» و«خبیث» محروم نماند. این داستان ونتیجه‌ای که سعدی از آن می گیرد خود مظهری ازتأثیر برخی بدآموزیهای‌صوفیگری براو است. اینگونه بدآموزی است که شادروان کسروی رابرسعدی وهمهٔ نوشته‌هایش می‌شوراند ودر واقع با هنجار اخلاقی خود سعدی برای خردمندان نیز مخالف و متضاد است. نتیجه گیری سعدی درپایان داستان چنین است:

خبیثی که بر کس ترحم نکرد | ببخشود بر وی دل نیکمرد
عجب نـاید از سیرت بخردان | که‌نیکی کنندازکرم بابدان[2]

گذشته از آنکه بخشودن بر خبیثی که بر دیگران ترحم نکرده است ـ بویژه از دیدگاه خودخواهی ـ کار چندان دشواری نیست رفتار آن «نیکمرد» ساده‌لوح و بدآموز را هرچه بتوان گفت بیگمان کاری ازمقولهٔ «سیرت بخردان» نمی‌توان نامید. آموزش بخردانهٔ سعدی دربارهٔ نیکی با دیگران نیز جزوچنان

۱. درصفحه ۷۵ این نامه.
۲. کلیات سعدی، ص ۳۲۷.

بدآموزی است:

نکویی ورحمت بجای خود است ولی با بدان نیکمردی بد است

مکن با بـدان نیکی ای نیکبخت که در شوره نادان نشاند درخت

نگویم مـراعات مـردم مـکن کرم پیش نامـردمان گم مکن[1]

مورد دیگر خردهٔ بجا درفصل گلستان قلمرو سعدی حـکایتی است از بـاب چهارم گلستان که آقـای دشتی آن را «به خط مستقیم بر خلاف اخلاق حسنه»[2] می نامند:

«درعقد بیع سرایی متردد بودم جهودی گفت من از کدخدایان این محلتم وصف این خانه چنانکه هست ازمن پرس، بخر که هیچ عیبی ندارد گفتم بجز آن که توهمسایهٔ منی.»

وناپسندتر ازاین «لطیفه» دوبیتی است که بدنبال آن آمده:

خانه‌ای را که‌چون‌توهمسایه‌است ده درم سیم بـدعیـار ارزد

لکـن امـیدوار بایـد بـود که پس ازمرگ تو هزار ارزد[3]

می توان پنداشت که کسی می‌خواهد خانه‌ای بخرد وچون همسایهٔ آن بـد است برایش ده درم سیم کم‌عیار می‌ارزد یا آن اندازه هم نمی‌ارزد واز خریدنش در می گذرد. ولی اینکه معیار بدبودن‌همسایه، تفاوت دین وایمان وی باشد باسعهٔ‌نظر و نوعدوستی سعدی ومعیار عمومی وی دربینش اخلاقی واجتمـاعیش تناقض وتضاد دارد. وبیداد گرانه‌تر از‌آن آرزو کردن مـرگ این همسایهٔ «بـد» برای سود و مصلحت خویشتن است.

نمایان‌ترین شکل پست شمردن دیگران برپایهٔ تبعیض دینی در نزد سعدی دربیت یاد شده‌اش «آب چاه‌نصرانی» نمودار شده است. این بیت در عین حال‌تزلزل

۱. کلیات سعدی، ص۳۲۱.

۲. کلیات سعدی، ص۱۵۴.

۳. علی دشتی: قلمرو سعدی ص ۲۸۵.

وتضادی را که گاهی درمعیار اخلاقی سعدی پیش می آید آشکارتر نشان می‌دهد. سعدی آنگاه که می گوید «اگر نفع کس در نهاد تو نیست-چنین گوهر وسنگ خارا یکیست» برای عقیده وباور چنین کسی هیچگونه قید وشرطی نمی گذارد و این کس می‌تواند ازهردین وبهرایمانی باشد. ولی این معیار انسانی و بلند اخلاقی اجتماعی‌او که دربیت بالا به‌زهر کوردلی دینی آغشته شده‌درخشند گی وصفای خود را ازدست داده ومیان آن دو تناقض وتضاد پدیدآورده است.

دوگانگی درسپهرهای مختلف

واما آن «لطیفه» واینگونه بیتها گذشته ازاینکه بازتناقضی را که درنکته‌نظرهای اخلاقی سعدی هست به‌وضوح ارائه‌می کنند نشان دهندهٔ نوسان و دوگانگی ژرفتر وپوشیده‌تری در اصول اخلاقی ـ اجتماعی وی نیزهستند. چنانکه دربخش اول دیدیم این‌دوگانگی وابسته به‌جهان‌بینی سعدی است که به‌صورت تضاد میان بینش واستنباط نظری وی ازقضا وقدر از یکسو و نکته نظرهای عملی او در بارهٔ مسائل زندگی روزانه ازسوی دیگر پدیدشده‌وریشه وبنیاد دوگانگی وتضادهای اخلاقی-اش را تشکیل می‌دهد. این در واقع تضاد درونی و نهفتهٔ آموزشهای قشری اشاعره است که‌درسخن سعدی-جایی که‌آن آموزشهاصورت مشخص‌می گیرند ودرپوشش وجامهٔ زندگی روزانه رخ می نمایند-به‌وضوع آشکار می گردد وهمان چیزی‌است که‌ماسه‌آنرا گیرودار سعدی میان قضاوقدریگری (فاتالیسم) که سنن براوتحمیل کرده‌اند وارادهٔ آزاد که دل او برآن فرمان می‌دهد می نامد.

این دوگانگی گذشته‌ازپوشیدگی وعمقش چون به‌شیوهٔ فکر عوام‌نزدیکتر است عموماً بیرنگ و آرام درپس تناقضهای اخلاقی سعدی جای گرفته است و کمتر به‌چشم می‌خورد. آقای دشتی که این دوگانگی بنیادی و تا اندازه‌ای نهفته را احساس کرده‌اند با اشاره به‌دوسه بیت از یك غزل فلسفی و دینی سعدی به‌مطلع

«اگر خدای نباشد ز بنده‌ای خشنود»[1] خاطر نشان می‌سازند:

جبر اشاعره که سعید را در بطن مادر سعید می‌دانند از زبان فصیح سعدی بدین لباس درمی‌آید که قلم تقدیر از روز ازل بکار افتاده و خوب و بد را رقم زده است پس تغییر آن ممکن نیست.[2]

این یك نتیجه گیری منطقی از بیتهای زیر ازهمان غزل است:

گنه نبود و اطاعت نبود و بر سر خلق
نوشته بود که این ناجی است و آن مأخوذ
مقدر است که از هر کسی چه فعل آید
درخت مقل نه خرما دهد نه شفتالود[3]

چنین نتیجه گیری تا آنجا که مربوط به این غزل و موردهای مشابهی از گفته‌های سعدی است بجاست. ولی آقای دشتی آن‌را تعمیم داده مشخصهٔ همه‌سخن سعدی گرفته‌اند. معنی این تعمیم آن‌است که ایشان از تضاد سعدی لغزیده خود به تناقضگویی افتاده‌اند. هم‌ایشان در فصل گلستان دفتر خود با همه خرده‌هایی که بر ناجوریها و تضادهای نکته‌نظرهای اخلاقی سعدی گرفته‌اند اغلب بر آنند که سعدی «می‌خواهد مردم را به‌شاهراه صلاح و حسن اخلاق رهنمون شود»[4] و «تأیید مبادی اخلاق»[5] را ازسوی او یادآور می‌شوند. حتی در آخرین فصل‌نامهٔ خود نیز یکی‌دو بار سخن از تزلزل و نوسان‌سعدی رانده‌اند. با اینهمه‌درهمین فصل که عنوان «سعدی درمنطقهٔ‌فکر وعقیده» را دارد بر آن می‌شوند که او «در بست عقاید اشعریان را پذیرفته»[6] و گویی همیشه وهمه‌جا خوب وبدرا رقم‌زدهٔ تقدیر می‌داند.

۱. کلیات سعدی، (طیبات). ص۵۸۴.
۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۰۵.
۳. کلیات سعدی، ص۵۸۴.
۴. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص۲۶۶.
۵. همانجا، ص ۲۷۴.
۶. همانجا، ص۴۱۱و۴۳۳.

اگر کسی این نظر را که «مقدر است که از هر کسی چه فعل آید» دربست بپذیرد و درباور خود براینکه بر نیکی و بدی آدمیزادگان در روز ازل قلم رفته پیگیر باشد آنگاه دیگر نباید برای فراخواندن مردم به‌نیکوکاری و بازداشتنشان ازبدی قلم‌فرساید. چنین کاری بنابه‌منطق آموزشهای اشعریان مداخله‌ای‌خشن در کارمقدّرات وسرنوشت‌خواهد بود. زیرا آنکه خود مبادی اخلاقی را می‌پذیرد و دیگران را هم برکاربستن آن فرا می‌خواند آگاهانه یا ناآگاهانه به آزادی آدمیزادگان دربرگزیدن راه نیك یا بد اعتراف می کند وعملاً بامقدر بودن‌فعل هر کسی از ازل درتضاد قرار می گیرد. تضاد ژرفتر وپوشیدهٔ سعدی نیز درهمین‌جا نهفته است. تا وی درسپهر‌مسایل نظری بسر می‌برد ـ در موارد قلیلی که «سیمای‌رسمی» به‌خود می گیرد ـ آموزشهای اشاعره را دربست پذیره است و باور دارد که هنوز نام ونشانی ازآدمیزاده ونیکوکاری درکارنبود که برسرآدمیان نوشته شد چه کسی رستگار و «ناجی» است وچه کسی گناهکار ومأخوذ. ولی چون به جهان زندگی روزانه ـ جایی که بیشتر نوشته‌هایش‌را برای‌آن پرداخته ـ باز می گردد نمی‌تواند بپذیرد که رفتار خوب و بدآدم رادرازل برپیشانیش رقم زده‌اند. ازاینروآن باور را بوسیده کنار می گذارد و مردم را به‌شاهراه صلاح وحسن اخلاق می‌خواند:

جوانمردی و لطف است آدمیت — همین نقش هیولایی مپندار
چو انسان را نباشد فضل واحسان — چه فرق ازآدمی تا نقش دیوار[1]

و بدینگونه‌آن تضاد ژرفتر وبنیادی رخ می‌نماید. ولی دوگانگی سعدی محدود به‌این تضاد عمده نمی‌ماند. بیرون از آنهم نوسان و تزلزلی درسخنان او هست که ازدرهم‌آمیختن وتأثیر دوجنبهٔ تضاد عمده‌اش بریکدیگر پدید می‌شود. گاهی‌نکته نظرهای حکمت عملی‌او که‌ازمنطق زندگی این‌جهانی ریشه‌می گیرند یا برخی آموزشهای عرفان و فلسفه براصول نظری او تأثیر کرده مایهٔ پیدایش تضاد وتزلزل درسپهر نظریات اومی گردند. این تزلزل‌ونوسان سعدی‌را آقای‌دشتی

۱. کلیات سعدی، (گلستان) ص ۱۸۳.

چنین یادآور شده‌اند:

سعدی حکیم نیست یعنی فکر او مطابق روش فلاسفه آزادانه به‌سیر و حرکت نمی‌افتد، دایرهٔ دید او را مقررات استوار شرعی محدود می کند. ولی فهم ذاتی او که خواه‌ناخواه ازمعارف عصرش رنگ‌پذیرفته و درسیر آفاق و انفس ازمصاحبت دانشمندان وارباب فکر توشه‌ای گرفته است گاهی تراوشهای عرفانی وفلسفی دارد.[1]

یک نمونه ازچنین نوسانی درسپهر نظری حکمت سعدی در فرجام تأثیر عرفان، بیت زیر ازهمان غزل فلسفی ودینی است که در بالا یاد شد: «بخواند و راه ندادش کجا رود بدبخت ـ بیست دیدهٔ مسکین ودیدنش فرمود.»

آقای دشتی هرچند یادآور می‌شوند که این همان اعتراضی است که ابوالعلا وخیام به‌دستگاه می کنند ومردم آنان‌را مرتد می‌خوانند ولی این بیت را نیز دلیلی برپذیرفتن دربست عقاید اشعریان ازسوی سعدی می‌دانند. ایشان پس از یادآوری بالا می‌افزایند که سعدی آن‌را با زبان مرد دینداری که در مقام اثبات قدرت خداوند است و ابداً رنگ اعتراض ندارد گفته است.[2]

نمونهٔ دیگرچنین تضادی را که باید ازتأثیر منطق عادی زندگی براصول نظری اشعریان نشأت کرده‌باشد در دومورد زیر، دربارهٔ چگونگی بشمار آمدن نیکی وبدی ورفتار آدمیان، می‌توان دید. سعدی در دومجلس یکم ودوم ازرسالهٔ دومش با استناد به‌قول رسول اکرم می گوید:

«من جاوز اربعین سنه فلم یغلب خیره بشره قل یتجهز الی النار.»[3]

یعنی هر که سالش ازچهل بگذرد و نیکی او بر بدی‌اش غلبه نکند بگو آمادهٔ آتش (دوزخ) گردد.

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص۴۰۸.
۲. علی دشتی، قلمروسعدی، ص۴۰۵.
۳. کلیات سعدی، (رسالات) ص۱۷.

و: «من شهدلی بالوحدانیه ولك بالرساله دخل‌الجنه علی مـاکان فیه من‌العمل.»[1]

یعنی هر که بریگانگی من وفرستادگی تو گـواهی دهد به‌بهشت درآید با هرآنچه از کردار دارد (کردار او هرچه باشد).

مورد نخست ازمنطق سلیم ریشه می‌گیرد: آنکه تا سالهای چهل زندگی‌یا بلوغ کامل خود نتوانسته باشدبرنکات ضعف اخلاقی‌خودآگاه‌شده در راه ازمیان بردنشان بکوشد پس از آن دیگر براین‌کار توانایی نخواهد داشت و اگربدیهای او برخوبیهایش بچربدآدمی زیانمند برای جامعه خواهد بود. دراین گفته شرط نیك یابد شمرده شدن کرده‌های آدم چگونگی دین وآیین او نیست بلکه همـان خوبی وبدی خود کرده‌ها است. ولی قول دوم که از گونهٔ‌آموزشهای اشعریان‌است شرط نیك شمرده شدن کردار انسان را ازهرگونه کـه باشد ایمان آوردن باسلام می گذارد و گویی خود پروانه‌ای است بربی‌قید وبندی‌آدمیزادگان برای‌هرکاری که بخواهند بکنند واین چیزی است که‌آزمـون زندگی نشان‌داده است کـه نمی‌تواند فرجامی نیکو داشته باشد. این دوآموزش را «باهم سازشی‌نتواند بود.»

سپهر دیگر نوسان وتضاد سعدی نکته نظرهای عملی وی است. این تضاد از تأثیر آموزشهای اشعریان چون یکی ازدوپایهٔ جهان‌بینی او برمنطق زندگی این جهانی وی پدید می‌شود. فرجام این تأثیر آن مواعظ واندرزهایی است که سعدی درآنها«سیمای رسمی» دارد وخودبخشی ازاخلاق دینی او راتشکیل می‌دهد.مظاهر خفیف این تأثیر اندرزهایی است مربوط به‌مسائل زندگی روزانه کـه نزد سعدی رنگ «تلقینات اولیه» راگرفته یا اوبرای تأکید بیشترآن اندرزها براین‌تلقینات تکیه کرده است.[2]

موارد شدید این تأثیر سخنانـی است ازسعدی، مانند حکایت «در عقد بیع-

۱. همانجا، ص۱۹.

۲. چند نمونه ازاینگونه اندرزها درصفحه‌های ۱۲۰ و۱۲۱ این‌نامه‌آمده است.

سرایی متردد بودم.» دراین سخنان بگفتهٔ دشتی «مرد متشرعی از گریبانش سر در می‌آورد که حتی گاهی باجنبهٔ اخلاقی خود او وجوهر انسانیتی که در او هست معارضه‌می کند».[1] شدت این تناقض وتضاد هنگامی بهتر نمایان می‌شود که آنهارا درکنارآموزشهای انسانی وبلند سعدی بگذاریم، که در بند آینده از نزدیکتر خواهیم دید.

حد آگاهی سعدی برتضاد خویش

گفتگو از دوگانگی و تضادهای سعدی، چه آن تناقضگویی‌هایی که دربرخی موارد آشکارا به چشم می‌خورد و چه تضاد پوشیده‌ای که در پس همهٔ سخنان حکمتی‌اش مأوی کرده است، این پرسش را پیش می‌آورد که آیا وی بر وجود آنها آگاهی دارد یانه واگر دارد تاچه اندازه و در چه حد. این پرسش از نظر مشاهدهٔ بهتر سیمای اخلاقی سعدی وداوری‌در گفتارهای حکمتی وی اهمیت‌بسیار دارد. در واقع این‌نکته است که مسألهٔ مرکزی جهان‌بینی وبینش اخلاقی او را تشکیل می‌دهد، نه‌آنکه‌آیاچون دیندار است اخلاقی‌است‌یا وارونهٔ‌آن. ازمجموعهٔ سخنان سعدی دریافت این نکته دشوارنیست که او آدمی است هم دینی‌وبا ایمان‌و هم اخلاقی و خواهان بهروزی اجتماع، واین دودرنزد او بریکدیگرتأثیر متقابل دارند ومیان آنها تضادی درکار نیست. ولی ازهمین سخنان وی به‌روشنی نمی‌توان دریافت که‌آیا اوبرتضاد خودآگاه است یانه. واگریکی دوموردی هم‌می‌یابیم که حاکی‌ازچنین آگاهی‌است، این‌یکی دومورد نمی‌توانند ما رابه‌دریافت روشنتری از این آگاهی رهنمون گردند. آنچه مانع چنین دریافتی است بیش ازهمه درهم آمیخته بودن‌عناصر آگاهی‌وناآگاهی‌درنزد سعدی‌است، ونداستن تاریخ دقیق همهٔ نوشته‌های او و درهم آمیخته بودن آنها ازنظر زمانی برپیچیدگی آن می‌افزاید. از اینرو تنهاکاری که می‌توان کرد آنست که با روشن ساختن برخی نکته‌های

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص۴۳۲.

کلی وجزیی این مسألهٔ تا آنجا که امکان دارد به «مرز» و تراز آگاهی و ناآگاهی او درحکمت عملی‌اش نزدیك شویم.

اما پیش از هرچیز باید یکی دو نکتهٔ اصولی را بکوتاهی و بی آنکه بجزئیات آن بپردازیم خاطرنشان ساخت. نخست این که آگاهی و ناآگاهی یکی از پرسیده‌های پیچیده ومرکزی تئوری شناخت را تشکیل می‌دهد. اگر ازیکسو نمی‌توان بطور کلی از آگاهی مطلق سخن راند ازسوی دیگر گفتگو از ناآگاهی مطلق نیز درست نیست.[1] درمیان این دومرز کرانه‌ای طیف درهم آمیخته‌ای ازعناصر آگاهی وناآگاهی گسترده شده وهر کسی بنابه‌چند وچون آمیخته‌ای که از آن عناصر درجهان‌بینی خود دارد ـ آمیخته‌ای که خود همیشه کم‌وبیش در دگرش است ـ جای معینی را در آن طیف می گیرد.

دیگر آنکه تضاد درونی یا تضاد درسپهر اندیشه و گفتار کسی، خواه باآشکار وخواه نهفته، گواه بر گونه‌ای ناآگاهی است و چگونگی واندازهٔ این ناآگاهی به کم و کیف آن تضاد بستگی خواهد داشت. بهرهٔ بزرگتری از ناآگاهی آنجا نمودار می‌شود که کسی بی آنکه به‌جان سخن دیگری‌پی‌برده باشدآنرا طوطی‌وار وبیجا باز گوید.

سوم اینکه تضاد بیرونی دربینش کسی یا به‌سخن دیگر تضاد میان مورد یا مواردی ازجهان‌بینی کسی با جهان‌بینی دیگران، چنانکه‌برپایهٔ کوته‌بینی وخود-خواهی و کوردلی نبوده و بردانش و بینش منطق سلیم و نیکخواهی‌جامعه استوار

۱. آدمیان ازآغاز جریان دهها‌هزارساله پیدایش‌جامعهٔ انسانی، ازهنگامی که دیگر به‌فـراهم آوردن منظم میوه‌ها واهلی‌کردن وپرورش جانوران‌وسپس بکشاورزی می‌پردازند، زمانی که زبانها درحال پیدایش هستند ولی‌هنوز سخنی ازنوشتن‌وخواندن درمیان نیست،دارای آگاهیهایی‌هستند. این آگاهی درآغاز ازترازآگاهی‌سرشتی جانوران‌تکامل یافته‌ترمی‌باشد وبدنبال‌یك جریان تکاملی بسیاردنباله‌دار به‌ترازآگاهی جامعه‌های‌انسانی که دیگرمی‌توانند بنویسند وبخوانند، یعنی به‌آستانهٔ دوران تاریخی شهرپگری می‌رسند. از این زمان دیگر نظرا گفتگو ازناآگاهی مطلق ـحتی درمورد‌کسانی که خواندن ونوشتن‌نمی‌دانندـ نادرست خواهد بود.

باشد گواه بر آگاهی او در تراز بالاتری است. این تضاد می‌تواند تا مرز آگاهی همهٔ جامعه گسترش یابد، یعنی میان بینش و آگاهی یك تن، یا کسانی با بخشی از جامعه از یکسو و بینش و آگاهی همهٔ جامعه ازسوی دیگر تضاد پدید شود. آنگاه که کپرنیك، دانشمند برجسته هیئت و ریاضیات از مردم لهستان، بیش از چهار سدهٔ پیش از این نظریهٔ مرکز بودن خورشید در دستگاه خورشیدی و گشتن زمین و دیگر سیاره‌ها به گرد آن را مطرح کرد این نظریهٔ او با باور همهٔ مردم آن زمان مبنی بر مرکز بودن زمین و گردیدن همهٔ کیهان به گرد آن در تضاد بود. آنچه بر شدت این تضاد می‌افزود آن واقعیت بود که مقامات کلیسایی تصور نادرست عامه را در بارهٔ چگونگی ساخت و جنبش منظومهٔ شمسی که خود بر پایهٔ اشتباه بصری پدید آمده بود از آنِ خود کرده و آنرا چون آموزش مقدس آسمانی در بارهٔ مناسبات خورشید و ماه و سیاره‌ها و ستارگان نسبت به زمین اعلام می‌کردند و بر هر گونه نظر دیگری در آن باره ــ از آنجا که به حیثیت آنها در دانش و بینش لطمه می‌زد ــ بنا به شیوهٔ معمول سده‌های میانه مُهر ارتداد و بیدینی می‌زدند.[1]

نکتهٔ دیگر شایان یادآوری در بارهٔ تضاد بیرونی آن است که عموماً شدت آن با دامنه‌اش همبستگی مستقیم دارد: هرچه دامنهٔ چنین تضادی بیشتر باشد و آگاهی افرادی از جامعه با آگاهی بخش بزرگتری از آن ــ تا مرز همهٔ جامعه ــ در تضاد قرار گیرد شکل بروز آن حادتر و خشن‌تر خواهد بود. چنین تضادها در گذشته و بویژه در شرایط متحجر و تار سده‌های میانه اغلب عواقب سخت داشته و به کنش و واکنشهای خشن انجامیده است. جردانو برونو فیزیکدان و فیلسوف ایتالیایی را که بگستردن نظریهٔ کپرنیك همت گماشت پیشوایان کلیسا باتهام بیدینی در سال ۱۶۰۰ میلادی زنده سوزاندند. گالیله دانشمند نامور ایتالیا نیزسالها در زندان بسر برد و تنها با «پس گرفتن» تأیید خود از نظریهٔ کپرنیك ازسرنوشتی مانند سرنوشت

۱. نظریهٔ کپرنیك از ترس واکنش خشن سران دینی و دنیایی در زمان حیات خود او آشکار نشد.

برونو رهایی یافت. موارد چنین تضادهای سخت و عواقب ناگواری که در بر داشته‌اند یکی دوتا و انگشت‌شمار نیست. تاریخ دانش واندیشهٔ ملتها در سراسر جهان پراز اینگونه پیش آمدها است.

و اما نباید از نظر دور داشت که هر آگاهی در تراز بالاتر همیشه و همه جا زایندهٔ تضاد بیرونی ـ دست کم تضاد بیرونی گسترده و حاد ـ نیست. چنین تضادی آنگاه و آنجا پدید می‌شود که در جامعه جمود اندیشه فرمانروا باشد و بخشی از جامعه یا همهٔ آن در بارهٔ موضوعی که آگاهی در تراز بالاتر و مربوط بدان است بینش و پیشداوری دیگری داشته باشد. کشف نیوتن دربارهٔ نیروی جاذبهٔ اشیاء یا کشف اینشتن از چگونگی همبستگی جرم و انرژی چون در شرایطی انجام می گیرد که از یکسو دیگر آن تحجر اندیشهٔ سده‌های میانه درمیان نیست و از سوی دیگر جامعه در بارهٔ آن موضوع هنوز هیچگونه آگاهی ندارد و دارای پیشداوری ویژه‌ای نیست مایهٔ برانگیختن آنچنان تضاد و کنش و واکنشی نمی گردد.

از سوی دیگر هر تضاد بیرونی نیز خودبخود به‌معنای آگاهی کسی و برتری سطح آن نسبت به دیگران و پیرامون او نیست. چنانکه دیدیم تضاد بیرونی آنگاه مظهری از سطح بالاتر آگاهی است که بر خودخواهی و کوته‌بینی و کوردلی استوار نباشد. اگر از کوته‌بینی و کوردلی و تعصب ریشه گیرد آنگاه منعکس کنندهٔ ناآگاهی یا سطح پائینتر آگاهی نسبت به متوسط آن در جامعه خواهد بود. نمونهٔ بسیار روشنی از چنین تضاد بیرونی به‌معنای ناآگاهی، نظر کسانی است که در نتیجهٔ بدباوری و خرافات قشری گری رسیدن پای آدمی را به کره ماه باور ندارند و خوشبین ترین آنها بر آنند کره‌ای که آدمیزاده بر آن دست یافته ماه نیست بلکه کرهٔ دیگری است. به‌نظر اینان مقدر نیست آدمیزادگان گناهکار به کرهٔ ماه که جایگاه فرشتگان و روانهای پاکان است درآیند.

آنچه مربوط به سعدی است تضاد و تناقضی که در گفتار او یاد کردیم تضادی است درونی و جایی برای گفتگو در وجود عناصری از ناآگاه در جهان‌بینی وی

نمی گذارد. چیزی که هست تضادهای سعدی (در سپهرهای مختلف خود) تنها از گونهٔ تضاد درونی نبوده و عناصری از تضاد بیرونی هم بآن درآمیخته است و اگر تضادهای درونی او مظاهری از عناصر ناآگاهی در جهان بینی او هستند، این تضادهای بیرونی نشان دهندهٔ آگاهی نسبی او در برخی مواردند و یا به سخن دیگر برتری نسبی آگاهی او را در برخی موارد بر پیرامون منعکس می کنند. از اینرو نمی توان پذیرفت که آنچه او درزمینهٔ حکمت گفته، چنانکه برخی کسان می پندارند، تنها بازگویی ساده از اندیشه و گفتار دیگران است. بیت او در بوستان که «نگفتند حرفی زبان آوران ـ که سعدی نگوید مثالی بر آن»[1] نیز نمی تواند دلیلی بر آن باشد که سخنان او تنها گفتن مثالهایی بر گفتار دیگران و نقل بی منظور و ناآگاهانهٔ سخن آنها است. چنانکه دیدیم و بازهم خواهیم دید سعدی سخنان زیادی از خود دارد که پیش از او دیگران نگفته اند و پس از او نیز هر کسی را توان و مایهٔ گفتن آن نبوده است.

در بخش اول به مظاهری از آگاهی اجتماعی سعدی اشاره کردیم: دیدیم که او براین امر آگاهی دارد که در لجنزار مدیحه سرایی درغلتیده است و می داند که وارستگی و شهامت اخلاقی لازم را از برای این کار دارد. آن قسمت از پایان تقریر یکم از رسالهٔ ششم که «انصاف آنست که دراین عهد که ماییم علما ومشایخ نصیحت چنین با بقال وقصابی نتوانند کرد» اگر هم ازخود سعدی نباشد ونظر علی بن احمد بیستون، گرد آورندهٔ کلیات او باشد بازهم نشان دهندهٔ این آگاهی است. گذشته از آن دلیلهای دیگری بر آگاهی سعدی از دلیری خود در حق گویی و اندرز دادن به چشم می خورد:

دلیر آمدی سعدیا در سخن	چو تیغت بدست است فتحی بکن
بگو آنچه دانی که حق گفته به	نه رشوت ستانی و نه عشوه ده[2]

۱. کلیات سعدی، ص۳۰۳.
۲. کلیات سعدی (بوستان)، ص۲۳۸.

***

و باز:

بگوی آنچه دانی سخن سودمند — وگر هیچکس را نیاید پسند

که فردا پشیمان بر آرد خروش — که آوخ چرا حق نکردم بگوش[1]

و در صاحبیه:

از من شنو نصیحت خالص که دیگری

چندان دلاوری نکند بـر دلاوران[2]

این سخنان بر چیزی جز برتری سطح آگاهی سعدی نسبت به پیرامون خود نمی‌تواند دلالت داشته باشد. اما چنانکه گفتیم مسألهٔ مرکزی بینش اخلاقی وی یافتن خط مرزی میان سپهرهای آگاهی و ناآگاهی در جهان‌بینی اوست. چیزی که هست ترسیم دقیق این خط در نتیجهٔ بهم آمیخته بودن عناصر آن دو سپهر امکان ندارد. گواه چنین درهم آمیختگی گذشته از خود تضاد درونی و نوسان اندیشه‌ای سعدی، آن تلفیقهایی است که وی در برخی موارد میان دو جنبهٔ تضاد انجام می‌دهد. نمونه‌هایی از اینگونه تضاد و تلفیق را در پیش دیدیم و اینجا به یکی دو مورد دیگر خواهیم پرداخت.

سعدی یکجا به پیروی از بدآموزیهای صوفیگری در روبرو شدن با خطر، آموزشی چنین بی‌منطق و «عارفانه» دارد:

اگر ز کوه فرو غلتد آسیاسنگی

نه عارف است که از راه سنگ برخیزد[3]

و در جای دیگر که به این مسأله از دیدگاه خرد می‌نگرد خلاف آنرا می‌آموزد:

مر تو را چون دو کار پیش آید — که ندانی کدام باید کرد

۱. همانجا، ص۳۶۴.

۲. همانجا، ص۸۲۷.

۳. کلیات سعدی (گلستان)، ص۱۳۱.

هرچه‌در وی مظنهٔ خطر است | آنت برخود حرام باید کرد
و آنکه‌بی‌خوف و بی‌خطر باشد | بهمانت قیام باید کرد.[1]

مورد دیگری از تناقض‌گویی سعدی نظرهای ضد ونقیض او دربارهٔ چگونگی تحصیل مایهٔ معیشت ومسألهٔ زندگی ومرگ است، واینها رادرجایی دیگر باهم تلفیق می‌دهد.
دید سعدی آنگاه که بابرداشت آموزشهای اشعریان به‌این مسائل نزدیک می‌شود چنین است:

جهد رزق ار کنی و گر نکنی | برساند خدای عزوجل
ور روی در دهان‌شیر وپلنگ | نخورندت مگر بروز اجل[2]

ولی آنگاه که با منطق زندگی روزانه بدانها می‌پردازد دیدی خردمندانه وپذیرفتنی دارد؛ برای بدست آوردن «روزی» و تأمین مایهٔ زندگی‌باید کار کرد و رنج برد:

نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود | مزدآن گرفت‌جان برادر که‌کار کرد
هر کوعمل‌نکرد وعنایت امیدداشت | دانه نکاشت ابله و دخل انتظار کرد[3]

وبهره‌وری ازتندرستی را آنگاه می‌توان چشم داشت که آدمی درنگهداری از آن «موافق عقل» رفتار کند وحتی‌دست به‌مارنزند نه‌آنکه از سرراه آسیاسنگ غلتان کنار نرود یا به‌کام شیر وپلنگ درشود:

امید عافیت آنگه بود موافق عقل | که نبض را به‌طبیعت‌شناس بنمایی[4]

یا اینکه:

دست بر پشت مار مالیدن | بتلطف نه کار هشیار است[5]

این دو بینش ناهمان و متضاد را سعدی درموردی دیگر بهم درمی‌آمیزد:

۱. همانجا (قطعات)، ص ۸۶۵.
۲. کلیات‌سعدی (گلستان)، ص ۲۰۵.
۳. کلیات سعدی (قصایدفارسی)، ص ۴۳۹.
۴. همانجا (قطعات)، ص۸۷۰ (نیزدرگلستان ص ۲۰۷).
۵. همانجا (صاحبیه)، ص۸۲۹.

رزق هر چند بیگمان برسد	شرط عقل است جستن از درها
ورچه کس بی‌اجل نخواهد مرد	تو مرو در دهان اژدرها[1]

در بخش یکم هنگام گفتگو پیرامون دوگانگی جهان‌بینی سعدی دیدیم که توجیه آقای دشتی از نوسان و تضاد در گفتار سعدی «کثرت مشاهدات و انبوهی مطالب متفرقه» است. مثالی که ایشان برای تأیید این نظر «احتمالی» خود آورده‌اند حکمت سعدی است براینکه «هر کرا دشمن پیش است اگر نکشد دشمن خویش است» و سپس «قول معارض» آن.[2] باید گفت که اینگونه نوسان اندیشه در نزد سعدی از تضاد درونی و همگانی جهان‌بینی وی پدید نشده بلکه از تضادهای خود زندگی، که آقای دشتی آن‌را «دوروی هر قضیه» نامیده‌اند. این تضاد بویژه درموارد مبارزه حق یا ناحق بر سر قدرت و فرمانروایی پدیده‌ای است شناخته و دارای هنجارهای اخلاقی ویژهٔ خود. حاجت به اثبات نیست که آنچه‌را آقای دشتی خاطر نشان می‌سازند با تضاد تلفیقی که در بالا بدان اشاره شد مناسبتی ندارد. دراین تضاد و تلفیق، دوروی یك قضیه نیست که در برابر هم قرار می گیرند بلکه دو بینش نادرست و درست است از یك قضیه: یکی آنکه آدم چه تلاش بکند و چه نکند «رزق» او خواهد رسید و دیگری اینکه اگر تلاش نکند «رزقی» درکار نخواهد بود. واگر سعدی در جایی آن و درجای دیگر این بینش نادرست و درست را دارد و در جای سوم آنها را در کنار یکدیگر می گذارد و بهم می‌بندد معنایش آگاهی او بر هردو روی یك پدیده نیست بلکه نشان‌دهندهٔ ناآگاهی وی بر نادرستی یکی ازاین دو نظر از یکسو و ناسازگاری این‌دو باهم ازسوی دیگر است. یعنی این تضاد و تلفیق بیش از آنچه نمایشگر «پختگی» و آزمودگی سعدی باشد گواه بر وجود عناصری از ناپختگی و ناآگاهی در جهان‌بینی او است.

۱. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۱۴۶.
۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۲۹۳.

اگر زمینه و بنیاد عمومی نوسان و تضاد سعدی و وجود برخی عناصر ناآگاهی چون مظاهری ازاین تضاد را درجهان‌بینی وی آن محدودیت اندیشه‌ای تشکیل می‌دهد که خود از سرچشمهٔ «تلقینات اولیه» و آموزشهای اشاعره آب می‌خورد، انعکاس این بنیاددرسپهر آموزشهای‌اخلاقی‌سعدی پراگماتیسم[1] وعملی‌بودن‌ویژهٔاین آموزشهااست. ویژگی‌این‌پراگماتیسم‌درآن نیست که‌سعدی به‌مسائل‌عملی‌زندگی روزانه‌می‌پردازد وبرای آنها رهنمونهای عملی‌می‌دهد، بلکه درآنست که حرکت اندیشهٔ وی درجستجو ویافتن این رهنمونها رویهمرفته در تراز کنش و عمل و آزمونهای عملی می‌ماند. این پراگماتیسم سعدی که آقای دشتی آن‌را به سیر و حرکت نیفتادن آزادانهٔ فکر اومطابق روش فلاسفه[2] و نابرخورداری او از وسعت مشرب عارفان[3] توصیف کرده‌اند حتی درآن موارد کمی که سعدی به‌برخی مسائل نظری ـبیشتر دینی- پرداخته نیز نمایان می‌شود وداوری ماسه، دانشمندفرانسوی، دراین باره درست‌است که «اخلاق دینی سعدی همانند اخلاق اجتماعی او درداساس، عملی است.»[4]

نکته‌ای راکه نباید ازنظر دور داشت‌آنست که هرنوشتهٔ ادبی یا آفرینش هنری خواه ناخواه تا اندازه‌ای با پراگماتیسم سروکار دارد. این ویژگی از دو واقعیت زیرناشی می‌شود: یکی اینکه سپهر آگاهی و شعور انسان از دوبخش‌عمدهٔ آگاهی احساسی‌وآگاهی اندیشه‌ای یاتعقلی تشکیل یافته وشناخت ومعرفت‌آدمی نیزمتناسب با این‌دو بخش آگاهی، دوگونه است: شناخت‌آزمونی وعملی و شناخت

۱. پراگماتیسم که از واژه‌پراگما بمعنی‌کار وعمل می‌آید نظریه‌ایست‌که معیار ارزش ودرستی هرآموزشی راسودمندی بلاواسطهٔ‌آن درکاروعمل می‌داند واهمیت عمل وکنش رادربرابر کارکرد نظری مطلق می‌کند.
۲. علی دشتی: قلمروسعدی، ص ۴۰۸.
۳. همانجا، ص۴۳۲.
4. H. Massé, *Essai sur le poete Saadi*. P. 194

نظری وعلمی. شناخت عملی به کمك حواس پنجگانه ـ بیش ازهمه دو حس بینایی وشنوایی انجام‌می گیرد وشناخت نظری از راه اندیشه وتعقل.[1]

دیگر اینکه شناخت هنری یا شناختی که به کمك پدیده‌های هنری انجام می گیرد شناختی بیشتر عملی است تانظری. شناخت نظری که درسطح بالاتر آگاهی صورت می‌پذیرد هدف و وظیفهٔ دانشها است وشناخت هنری یا عملی عموماً پله‌های پایینتررا برای رسیدن به‌پلکان بالاتر شناخت نظری وعلمی تشکیل می‌دهد. البته میان این دوگونه شناخت دیوارچین کشیده نشده ودر سطح هرپله‌ای ازشناخت با هم بستگیهایی دارند، همانگونه که میان دوبخش سپهرآگاهی مرز مشخص و دقیقی درکار نیست ودرمورد هرمسأله ومفهومی عواملی ازاین دو بخش بهم پیوند می‌یابند: پایه وبنیاد هرآگاهی فکری را آگاهیهای احساسی تشکیل می‌دهند و در روند هرآگاهی احساسی بهره‌های کم‌وبیشی ازآگاهیهای اندیشه‌ای سهم‌دارند. با اینهمه در هرمورد معینی ازشناخت، مشخصات یکی از دوگونهٔ آن بیشتری و برتری دارد وبنا به‌این برتری آن شناخت را رویهمرفته عملی یا نظری می‌نامیم.

ازآن گذشته پدیده‌های هر کدام ازدوبخش شناخت نیز خود درترازهای پایین‌تر یا بالاتر می‌تواند صورت پذیرد. دواثر امیرارسلان ـ که آنرا گویا دختر ناصرالدینشاه پرداخته ـ ومسافرت به‌کره ماه از ژول ورن را درنظر بگیریم. هردو کاری است باشکل وظرف هنری، و پدیده‌ای از سپهر شناخت عملی. ولی آن یکی عملاً نه‌تنها چیزی برشناخت وآگاهی خواننده نمی‌افزاید بلکه با وصف وبیان رویدادهای خارق‌العاده‌ونشدنی برزمینهٔ بدباوریها وخرافات، مایهٔ گمراهی و ژرفتر ساختن ناآگاهی‌می گردد واین‌یکی بانبوغی درخشان‌یکی ازبزرگترین پیروزیهای آدمیزاده برطبیعت، یعنی دست یافتن بر کره ماه را، بیش ازصدسال پیش ازتحقق آن پیامبرانه پیشگویی می کند و از این‌راه برشناخت وآگاهی خوانندگان

۱. آنچه درگذشته درباره تفاوت میان نظم ونثر وتفاوت میان وظیفهٔ یك نوشتهٔ هنری اخلاقی گفتیم با تفاوت دوشناخت عملی ونظری بستگی مشابه دارد.

می‌افزاید و آدمی را در راه پیشبرد این هدف یاری معنوی می‌دهد. بدینگونه می‌بینیم که ایندو نوشته چون وسیلهٔ شناخت عملی در ترازهای کرانه‌ای آگاهی احساسی جادارند: آن یکی در پایین‌ترین تراز آن، در کناره‌های هم‌مرز با ناآگاهی و این یکی در بالاترین تراز آن، در هم‌مرزی باآگاهی اندیشه‌ای. این بدان معنی است که برگزیدن وسیلهٔ هنری برای ارائهٔ اندیشه و گفتنیها مانع آن نیست که حتی برخی مسائل نظری از راه شناخت عملی نمایانده شود. واگر سعدی این شیوه را بکار برده و برای بیان بینش و نظرات اخلاقی خود، آفرینش هنری یا شناخت عملی را چون ابزار کار برگزیده خودبخود دلیل خرده گرفتن بروی نتواند بود که چرا نوشته‌ای نظری و علمی چون اخلاق نیکوماخوس ارسطو نپرداخته است. چنین بنظر می‌آید که او علاوه برشرایط زمان و آمادگی شخصی دلیل خرسند کننده‌ای نیز در رفتن از این راه داشته و آن «عامه‌تر» ومؤثرتر بودن وسیلهٔ هنری درارائهٔ گفتنیها ـ گفتنیهایی که وابسته به‌سپهر شناخت عملی و آگاهی احساسی باشند ونه آگاهی اندیشه‌ای ـ است تا گفتگوهای نظری و مجرد. گفتهٔ سعدی در پایان گلستان که «داروی تلخ نصیحت بشهد ظرافت برآمیخته تا طبع ملول ایشان (صاحبدلان) از دولت قبول محروم نماند» باید اشارهٔ روشنی برآن دلیل باشد. به احتمال زیاد اینجا گذشته از تلخی داروی نصیحت ملال‌آوری گفتارهای نظری نیز مورد نظرپیر است: آنچه که‌خود زندگی درستی آنرا نشان داده است. گلستان و بوستان سعدی نه تنها میان پارسی‌زبانان ده‌ها بار بیشتر خواننده داشته ودارد تا نوشته‌هایی نظری چون اخلاق ناصری وحتی‌کیمیای سعادت بلکه درمقیاس‌جهانی نیز آن را بیشتر از آنگونه کارها خوانده‌اند ومی‌خوانند.[1]

و اما آنچه برسعدی می‌توان خرده گرفت آنست که بینش او درآفرینشهای

۱. ناگفته نماند که دراین‌نکته آن واقعیت نیز نقش دارد که چه درسده‌های میانه و چه هنوز در سده بیستم بیشتر مردم، نزدیك به‌همهٔ آنان، در نتیجهٔ گرفتاریهای زندگی روزانه آمادگی ذهنی و فرصت کمتری ــ اگر نه هیچ ــ برای پرداختن به گفتارهای نظری و علمی دارند.

هنری‌اش روی‌همرفته در تراز میانگین آگاهی احساسی مانده و نتوانسته است تا ترازهای بالای این آگاهی فرا رود. این ماندن در تراز میانگین آگاهی احساسی با تضاد درونی سعدی دور و تسلسلی را تشکیل می‌دهد که در آن یکی برانگیزاننده و نگهدارندهٔ دیگری است و در شرایط اجتماعی و شخصی سعدی درهم شکستن این دور و بیرون رفتن از آن کاری نشدنی است. این دور در واقع تضاد بیرونی جهان‌بینی سعدی را نیز ــ آنجا که آگاهی اجتماعی او نمودار می‌گردد ــ دربر می‌گیرد و آن را محدود می‌سازد. از اینرو سعدی آشکارا پی نمی‌برد که اندرز گفتن به زبردستان و آنان را به ترک ستم فراخواندن با اصل «مقدر است که از هر کسی چه فعل آید» در تضاد است. البته، چنانکه دیدیم، سعدی آنگاه که به مسائل عملی زندگی مردم ساده و «زیردستان» می‌پردازد این اصل «نظری» را کنار می‌گذارد. اگر شرایط اجتماعی زمان می‌گذاشت که سعدی آن دور و تسلسل را بگسلد و بینش همگانی او به تراز آگاهی اندیشه‌ای برسد آنگاه او بیگمان به تضاد درونی خود و نادرستی یك جانبهٔ آن پی می‌برد و با آن ویژگیهای مثبت اخلاقی که در او سراغ داریم خود را برای همیشه از «تنگنای فکر متعبدین و مردمان قشری»[1] می‌رهانید. آنچه می‌تواند برپای چنین داوری مُهر گذارد آن نوع‌پرستی و آدمدوستی کم‌مانند سعدی است که از لابلای بیشتر سخنان وی بیرون می‌تراود.

ب ـ آدمیگری از دید سعدی و آدمدوستی او[2]

روانشاد محمدعلی فروغی در سعدی‌نامه پس از خاطرنشان ساختن تحقیقاتی که باید در بارهٔ سعدی انجام گیرد، می‌نویسد:

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص۲۱۷.
۲. آدمیگری یا آدمیت و انسانیت فراگیرترین مفهوم اخلاقی و اجتماعی است که گذشته از فضایل اخلاقی همه آن ویژگیهائی را که‌مایهٔ برتری آدمی بر پیرامون فراگیرنده او می‌گردد و بنیاد آن‌را آگاهی تشکیل می‌دهد دربرمی‌گیرد. آدمدوستی که در این گفتار بجای واژه فرنگی «اومانیزم» بکاررفته، خود یکی از نمایه‌ها و مظاهر آدمیگری است.

پس از آنکه این تحقیقات ومطالعات واقدامات گوناگون چنانکه باید و شاید بعمل آمد ایرانیان قدر سعدی را خواهند دانست... وتصدیق خواهند کرد که سعدی از کسانی است که کمال مظهر انسانیت و بهترین و جامعترین نمونهٔ صفات حسنهٔ ایرانی می‌باشد. ایرانیت در وجود سعدی به کمال رسیده است وزهی سعادت قومی که بتواندچنین وجودی رایکی ازافرادکامل خود معرفی نماید.[1]

برای مردم ایران وهمه پارسی‌زبانان شناختن وشناساندن سعدی چون یکی از برجستگان خود مایهٔ سرفرازی است و دراین جای گفتگویی نیست. چیزی که هست این شناخت وشناسایی آنگاه درست‌ونزدیك به‌واقعیت خواهد بود که ازجنبهٔ کلی بزرگداشت و ستایش بگذرد وهمهٔ جنبه‌های مثبت و منفی و سایه‌روشنهای عمدهٔ جهان اندیشه ونکته‌نظرهای اجتماعی واخلاقی سخنور شیراز را دربر گیرد. در بند گذشته تا آنجا که با دانسته‌های امروزی امکان داشت کوشیدیم سایه‌های جهان‌بینی سعدی‌وانگیزه‌های آنهارا نشان دهیم، اینك به‌جنبه‌های‌روشن وارزشهای هنری واخلاقی وی‌می‌پردازیم. ولی پیش از پرداختن به‌آن باید ازیکی دو لحاظ بر گفتهٔ روانشاد فروغی درنگ کنیم.

سعدی بیگمان دارای ویژگیهای اخلاقی نیك و برجستهٔ زیادی است که‌بی آنها امکان نداشت درآسمان تیره وشوم آن دوران تباه تاریخ و ادبیات کشور ما چون ستاره درخشانی نمودار گردد. ولی این صفات، اگرچه بهترین وجامعترین هستند با همهٔ داشتن برخی رنگهای عرضی «ملی» تنها «صفات حسنهٔ ایرانی» نیستند بلکه صفات ـ آدمیان‌اندـ آدمیان، چه عجم وعرب، هندی وچینی، فرنگی و زنگی.

سپس این نظر که «ایرانیت در وجود سعدی به کمال رسیده است» نه تنهاز

۱. محمدعلی فروغی: سعدی‌نامه، ص۴۲۳.

لحاظ تکامل تاریخی فرهنگ و ویژگیهای مثبت معنوی ایرانیان، بویژه در آینده، شایان درنگ است بلکه از آن رو هم که دربارهٔ دوره چندصدساله هستی یافتن زبان و ادبیات کلاسیك پارسی دری، نضج گرفتن وسپس دوران «طلائی» آن نیز چندان راست نمی آید. البته سعدی با پیروی ازدو آیین کهن در استوار کردن و آراستن کاخ زبان وفرهنگ ایران، حق بسیار بزرگی به گردن ایرانیان دارد. ولی اگر بتوان گفت که «ایرانیگری» در وجود سخنوری بکمال رسیده است آن سخنور تنها فردوسی است که برادبیات و تاریخ هزار سالهٔ باز پسین ایران حق پدری دارد.

واما پیرامون داوری شادروان فروغی براینکه «سعدی از کسانی است که کمال مظهر انسانیت... می باشد» ازدو نظر باید اندیشید: یکی واقع بینی ودیگری تاریخی. ازدید گاه واقع بینی وپرده نکشیدن برواقعیتها، چنانکه دربند پیش دیدیم، درنکته نظرهای اخلاقی سعدی تضادهایی رخ می نماید. این تضاد وتناقضگویی، اگر چه زاییدهٔ شرایط زمان ومکان وبرخلاف پنداشت وداوری برخی کسان بیرون از دایرهٔ توانایی سعدی است، درهرحال بربینش اخلاقی اوسایه می اندازد ونشانه‌های پرسشی دربرابر برخی رهنمونهای او ودرپیروآن دربرابرخود مسألهٔ «کمال مظهر انسانیت» می گذارد. پرده کشی براین سایه‌های نظرات اخلاقی سعدی می تواند مایهٔ گمراهی آدمیان گردد.

ولی شاید مهمتر از این واقع بینی سنجیدن آن داوری ازدید گاه تاریخ باشد. کسی را مظهر کمال انسانیت شمردن، بی گذاشتن چهارچوبی مشخص برمحدودهٔ زمانی آن ــ چون انسانیت در فلان زمان یا بهمان دوران ــ به‌معنای آراستن کمال به‌جامهٔ مطلقیت خواهدبود، وبا واقعیت راست درنمی آید، زیرا انسانیت وآدمیگری مقوله‌ایست تاریخی ومحتوای آن پابپای پیشرفت تاریخ تغییر می کند و با همهٔ نوسانهایی که می تواند داشته باشد درفاصله‌های زمانی دراز رو بهمرفته غنی تر و عالی تر می گردد. درست است که نوابغ وبزرگان جهان دراین عرصه ده‌ها وصدها

سال برتر از جوامع خود بوده‌اند با اینهمه این پیشی گرفتن نسبت به‌زمان ودوران خودآنها است وازدید گاه رشد وتکامل خصایل وفضایل اخلاقی نمی‌تواند همیشگی ومطلق باشد. از اینرو چنانچه کسانی را بطور مطلق کمال مظهر انسانیت بدانیم در واقع رشد وتکامل تاریخی ویژگیهای اخلاقی را درجریان صدها وهزاران‌سال انکار کرده‌ایم.

از سوی دیگر مفهوم انسانیت و مردمی گذشته ازآنکه ازمجموعهٔ همهٔ صفات خوب وفضیلتهای اخلاقی تشکیل یافته با دانش ومعرفت نیز همبستگی ناگسستنی دارد وجدا ازآن مفهومی ناقص خواهد بود. به‌سخن‌دیگر، مردمی‌تنها برپایهٔ آگاهی احساسی پدید نمی‌شود بلکه‌آگاهی اندیشه‌ای هم درپیدایش آن نقش اساسی دارد و دست کم مفهوم «کمال انسانیت» بی این یکی راست نمی‌آید.[1] و ازآنجا که حکمت عملی سعدی رویهمرفته درسپهر آگاهی احساسی یعنی‌آنچه که زمینهٔ پیدایش تضاد وتناقضگویی وی را نیز فراهم آورده مانده است اصول اخلاقی او را کمال مظهر انسانیت شمردن‌خود به‌معنای تناقضگویی است. ولی با همهٔ اینکه اخلاقیات سعدی بطور کلی در سپهر آگاهی احساسی مانده است در سخنانش گاهی کنایه‌هایی دیده می‌شود که گویای آگاهی او ـ هرچند در تراز عمل‌ـ برنقش خرد ودانش دراخلاق وهمبستگی مفهوم آدمیت‌ومردمی باآگاهیهای

۱. ازلحاظ اتیك نظری‌آنگاه می‌توان ازاخلاق به‌معنای واقعی آن‌سخن گفت‌که برپایهٔ‌آگاهی اندیشه‌ای واتونومی یاآزادی خواست وگزین استوار باشد. کسانی که تنها از روی عادتهایی که درکودکی برپایهٔ تلقینات اولیه درآنان پدید شده رفتار می‌کنند ورغبتشان به خوبی به‌امید برخورداری ازحور وغلمان درجهان دیگر وپرهیزآنان ازبدی ازترس‌پاداش روزشمار است به‌کودکان خردسال می‌مانندکه اگر چند دارای برخی آگاهیهای احساسی هستند هنوز آگاهی اندیشه‌ای ندارند ورفتارشان هراندازه هم خوب وشایسته باشد بنا به‌عادتهایی‌که پدر ومادر از راه نوازش آنها درصورت خوشرفتاری وگوشمالیشان‌هنگام بدرفتاری درآنان پرورش داده‌اند انجام می‌گیرد ونه ازروی فهم واندیشه وتمیز نیك‌ازبد. رفتار چنین کسان‌که بینش اخلاقیشان درچهارچوب سپهرآگاهی احساسی محدود مانده خواه‌ناخواه همیشه دچار تزلزل وتضاد می‌گردد.

اندیشه‌ای (عقل وخرد، تدبیر ورای، دانستن حق وناحق) است:

آنرا که عقل و همت وتدبیر و رای نیست
خوش گفت پرده‌دار که کس درسرای نیست[1]

و.

نه هر آدمیزاده از دد به‌است | که دد زآدمیزادهٔ بد به است
به‌است ازدد انسان‌صاحب‌خرد | نه‌انسان که درمردم‌افتدچو دد[2]

یا.

جزای مردمی جز مردمی نیست | هرآنکو حق نداند آدمی نیست[3]

گذشته ازآن سعدی درهمان سپهرآگاهی احساسی بابسط و توسعهٔ مفهوم آدمیگری ودادن جنبه‌های نو به‌آن، ارزشهای تازهٔ اخلاقی آفریده ودر راه تکامل مفهوم انسانیت گامهای بزرگی به پیش نهاده است. سعدی بگفتهٔ روانشاد فروغی خواهان حقیقت‌آدمیگری است ونه صورت بیمعنی. هدف او ازآموزشهای اخلاقی راهنمایی مردم به‌سوی آدمیگری واقعی است وآنچه مایهٔ برتری آدمی از «دد» گردد، نه تنها آراستن‌آنان به ظاهر خوش‌آیند و رفتار قابل تحمل. غزل او در دیوان طیباتش که ستایشی کم‌مانند از آدمیگری است این نکته را به روشنی‌نشان می‌دهد:

تن آدمی شریف است بجان آدمیت
نه همین لباس زیباست نشان آدمیت
اگر آدمی بچشم است ودهان و گوش وبینی
چه میان نقش دیوار و میان آدمیت

۱. کلیات‌سعدی (گلستان)، ص۸۹.
۲. همانجا (بوستان)، ص۲۴۸.
۳. همانجا(مثنویات)، ص۸۵۹.

خور و خواب وخشم وشهوت، شغب است و جهل وظلمت
حیوان خبر ندارد ز جهان آدمیت

بحقیقت آدمی باش‌وگرنه مرغ باشد | که‌همین سخن بگوید بزبان‌آدمیت
مگر آدمی‌نبودی که اسیر دیو ماندی | که فرشته ره ندارد به مکان آدمیت
اگر این درنده‌خویی‌زطبیعتت بمیرد | همه عمر زنده باشی به روان آدمیت
رسد آدمی به‌جایی که بجزخدا نبیند | بنگر که تا‌چه‌حد است مکان‌آدمیت[1]

انعکاس نظرات مربوط به «تلقینات اولیه» واصول آموزش تصوف هر دو در این سرودهٔ سعدی ـ به‌ترتیب در بیتهای پنجم و هشتم ـ دیده می‌شود. با اینهمه‌تکیهٔ گفتار دراینجا رویهمرفته روی نادانی و درنده‌خویی است که مظاهری از «خور و خواب وخشم و شهوت» یا زندگی حیوانی‌اند و برای رسیدن به حقیقت آدمی و همه عمر زنده بودن بروان آدمیت باید بر آنها چیره شد. بدینگونه سعدی‌مفهوم آدمیگری‌رابرپایهٔ آموزشهای آسمانی به زمین می‌آورد وبه‌آن محتوای‌احساسی می‌دهد.

در زمینهٔ مفهوم آدمیگری سعدی از حد زمان خود در می گذرد و صدها سال برآن پیشی می گیرد. این جهش از آنجا امکان می‌یابد که گفتار سعدی در بارهٔ آدمیگری‌وبزرگداشت آدمی‌سخنی پرصدا و توخالی نیست بلکه ازسرچشمهٔ آدمدوستی ژرف و کم‌مانند او آب می‌خورد. در بخش پیش گفتیم که فضیلت‌عمده در سیستم اخلاقی سعدی نیکوکاری است واین فضیلت در همانحال اصل مرکزی حکمت علمی او را تشکیل می‌دهد. وجود نیکوکاری در مقام فضیلتی عمده در نزد سعدی پدیده‌ای تصادفی نیست ونمایشگر گویایی از آدمدوستی او است. آنچه می‌تواند مؤید این نظر باشد آنست که تعصب دینی ـ که گاهی نزد سعدی رخ می‌نماید ـ در مورد نیکی ونیکوکاری آگاهانه از میان می‌رود. آنگاه که سخن از

۱. کلیات‌سعدی، ص ۵۶۲.

نیکوکاری درمیان است سعدی ازدید گاه‌دین وایمان‌مرزی نمی‌شناسد وآدمدوستی او برتنگ ایمانی غلبه می کند. بنا به سر گذشتی در بوستان حاتم‌طایی وتیرهٔ او از گراییدن به‌اسلام ابا می کنند و حتی دربرابرخطر کشتار گروهی از آنان سر فرود نمی آورند:

شنیدم که طی در زمان رسول نکـردنـد منشور ایـمـان قبول
فـرستاد لشکـر بشیر ونـذیـر گرفتند از ایشان گـروهی اسیر
بفرمود کشتن به شمشیر کیـن که نـاپاك بودند و ناپاك دیـن[1]

با اینهمه، این «ناپاك دینی» حاتم مانع ازآن نیست که سعدی همه جا از او چون نمونه وسرمشق نیکی وجوانمردی یاد کند، وازنظر دفعات تکرار نام او در نوشته‌هایش پس ازخسرو اول انوشیروان جای دوم را می گیرد.

در گفتار «فضیلت عمده» دیـدیم کـه نیکوکاری همیشه مفهومی مـر کب و گسترده است ودر نزد سعدی نیز مهربانی، کرم، جوانمردی، دادگری، همدردی ودیگر هنجارهای اخلاقی را دربر می گیرد. ازلحاظ سعدی نیکوکاری‌آنست که هر کسی بنا به‌موقعیت اجتماعی و به‌اندازهٔ توانایی خویش گامی به سود و برای بهبود دیگران وجامعه بردارد. برای او کم و کیف نیکوکاری نیست کـه اهمیت دارد بلکه نفس‌آن، بهرشکل و ازهـر کسی بنا به‌وسع او. حتی آنکه قیراطی از دسترنج خـویش می‌بخشایـد ارزش بزرگتری دارد تا آنـکه بـه «قنطار» زر می‌پراکند:

کرم کن‌چنان کت برآیدزدست جهانبان درِ خیر بر کس نبست
به قنطار زر بخش کردن زگنج نباشد چـو قیراطی از دسترنـج
برد هر کسی بار در خورد زور گرانست پـای ملخ پیش مـور[2]

برای بهتر دریافتن منطق سعدی درآموزشش برنیکوکاری وخواست وی‌از

۱. کلیات سعدی، ص۲۸۳.
۲. کلیات سعدی، (بوستان) ص ۲۷۶.

آن، باید دو نکتهٔ زیر راهمیشه پیش چشم داشت. یکی شرایط مادی ومعنوی اجتماع درسده‌های میانه: از یکسو اقتصاد شبانی ـ روستایی و تولید رو بهمرفته خرده کالایی با نیروی دست و ابزارهای خیلی ساده در حد بسیار پایین، بازدهی کار بدنی مانع هر گونه افزایش وفراوانی کالا و تأمین حداقل نیازمندیهای تنی و روانی برای همه اعضای جامعه است. و ازسوی دیگر ساخت ویژهٔ جامعه و طبقات آن، چگونگی سازمان دولت ودستگاههایش، خودکامگی فرمانروایانی که بسیاری ازآنان بیشتر خواهان کشور گشایی وغارت‌اند تا کشورداری و آبادانی، وچه دد منش وچه آدمی‌وش همه خودرا «ظل‌الله» می‌دانند افراد «رعیت» را ازهر گونه حقی محروم می‌سازد. سعدی روحیهٔ فرمانروایان این زمان را درمقایسه با خُلق وخوی مردم ساده که آنها را عموماً درویش می‌نامد دریك جملهٔ کوتاه که به کلمات قصار مانند است چنین ترسیم می کند: «ده درویش در گلیمی بخسبند و دو پادشاه در اقلیمی نگنجند.»[1]

در آن‌دوران عملاً هیچگونه سامان و قانونی درکار نیست. قاضیان که پاسداران داد و مجریان شرع هستند بجای انجام وظیفه به مردم «دندان» نشان می‌دهند ـ دندانی که بنا به‌نیشخند گزندهٔ سعدی جز به شیرینی کند نمی‌شود.[2] و چون زبردستان بهتر و بیشتر «شیرینی» فراهم می‌آورند اینان درعمل خدمتگذاران زر وزوراند ونه‌داد وحق. خلاصه آنکه جان ومال همهٔ مردم دردست فرمانروایان وگماشتگان آنهاست وآنچه بردشخواری این اوضاع و احوال می‌افزاید گرم بودن بازار رنگ وریاومردم‌فریبی عابدان و زاهدان وصوفی‌نمایان است. درچنین شرایطی برای سعدی وهر کسی که خواهان بهروزی اجتماع است راهی جزدعوت مردم به‌آدمیگری‌ونیکوکاری‌نمی‌ماند: اگر آدمیان براستی، و نه از روی مردم‌فریبی، بدنیکی ونیکوکاری گرایندآنگاه آدمی‌یار و غمخوارآدمی خواهد بود و

۱. کلیات سعدی (گلستان) ص۸۲.
۲. «همه کس را دندان به‌ترشی کند شود مگر قاضیان را که بشیرینی» همانجا ص۲۱۱.

نه گرگ دیگران تا «درمردم افتد چودد.» حتی کوچکترین گمانی نیز در بارهٔ هرگونه امکان واحتمالی بیرون ازچهارچوب چنین راه حلی از اندیشهٔ سعدی نمی گذرد و ـچنانکه در بخش یکم دیدیم ـ نمی‌تواند هم بگذرد.

نکتهٔ دیگرآنکه ماهیت فضیلت نیکوکاری درنظر سعدی برای همه یکی نیست ومتناسب با جا ونقشی که افراد درجامعه دارند محتوای دیگری می‌یابد.در مورد فرمانروایان وزبردستان که بنا به‌موقعیت اجتماعی خود عوامل مؤثری در جامعه‌اند نیکوکاری‌بطور عمده مفهوم خودداری ازستم وگرایش به‌داد را می‌یابد، برای طبقات میانه‌معنای دلسوزی وبخشش و دهش را دارد و در همبستگی بامردم ساده شکل همدردی وهمراهی را می گیرد.

فرمانروایان وخداوندان جاه

در زمینهٔ داد وستم که مسائل فضیلت عمده مربوط به بالاترین طبقهٔ اجتماعی است سعدی مانند اشعریان وصوفیان «شریعتمدار» به موعظه‌های توخالی و نصایح کلی اکتفا نمی کند وبگفتهٔ آقای دشتی بطور مطلق پند نمی‌دهد. او درباب اول بوستان «در عدل وتدبیروارای» و باب اول گلستان «در سیرت پادشاهان» به‌اشکال گوناگون واز راههای مختلف به‌نشاندادن مفهوم و معنای مشخص و روشن ظلم و دادگری می‌پردازد.

یکی ازچنین موارد بسیار گویا سرگذشتی است در بوستان که در آن سعدی چگونگی فرمانروایی دوبرادر را در کنارهم می گذارد. این‌دو:

بحکم نظر در به افتاد خویش   گرفتند هر یک یکی راه پیش
یکی عدل تا نام نیکو برد   یکی ظلم تا مال گرد آورد[1]

محتوای اساسی داد وستم وهمبستگی نظیر این دو با مردمی و نامردمی را

۱. کلیات سعدی، ص۲۴۶.

نزد این دوفرمانروا سعدی در چند سطر با چیردستی می‌نمایاند. آدمدوستی و «عاطفت» نخستین ویرا به‌مردمداری وداد گری رهنمون می‌شود:

یکی عاطفت سیرت خویش کرد — درم داد و تیمار درویش خورد
بنا کرد ونان داد ولشکر نواخت — شب از بهردرویش شبخانه ساخت
ملازم بدلداری خاص و عام — ثنا گوی حق بامدادان و شام
نیامد در ایام او بردلی — نگویم که خاری که‌برگ گلی

و خودخواهی و خودکامگی دیگری، او را به‌سنگلاخ ستمگری وسرانجام تیره‌روزی درمی‌اندازد:

دگر تا که افزون کندتخت وتاج — بیفزود برمرد دهقان خراج
طمع کرد در مال بازارگان — بلا ریخت بر جان بیچارگان
نگویم که بدخواه درویش بود — حقیقت که او دشمن خویش بود

انجام‌ناگریز این‌دوگونه فرمانروایی آن است که نخستین:

سرآمد بتایید ملك از سران — نهادند سر بر خطش سروران

و دیگری:

چو اقبالش از دوستی سر بتافت — بناکام دشمن براو دست یافت
ستیز فلك بیخ و بارش بکند — سم اسب دشمن دیارش بکند

در پایان در بارهٔ فرمانروای ستمگر این نتیجه گیری را می کند:

گمانش خطا بود و تدبیر سست — که در عدل بود آنچه در ظلم جست

و روش کار او را به‌فعل کسی مانند می کند که برشاخ نشسته بن آن‌را می‌برد.

نکتهٔ شایان توجه در بینش سعدی ازداد وستم جریان تاریخی‌پیداشدن ستم‌و تکامل‌آن و راه پیش گیری ازآن است که در سر گذشتی ازانوشیروان به‌شیوه‌ای مؤثر و گویا نشان داده است:

«آورده‌اند که نوشیروان عادل را در شکارگاهی صیدی کردند و نمك نبود. غلامی به روستا رفت تا نمك‌آرد. نوشیروان گفت نمك به قیمت

بستان تا رسمی نشود و ده خراب نگردد. گفتند از اینقدر چه خلل آید؟ گفت بنیاد ظلم درجهان اول اندکی بوده است، هر که آمد برو مزیدی کرد تا بدین غایت رسید.

اگر زباغ رعیت ملک خورد سیبی	برآورند غلامان او درخت از بیخ
به‌پنج بیضه که‌سلطان ستم روادارد	زنندلشکریانش هزار مرغ به‌سیخ[1]

اینجا باز شایستهٔ یادآوری است که نزد سعدی درمورد دادگری نیز چون مظهری از آدمیگری هیچگونه حد ومرزی ازدیدگاه دین وایمان درمیان نیست. حجاج‌بن‌یوسف را که مؤمن باسلام است و بنام دین آتش بیداد می‌سوزاند سعدی همه‌جا به‌زشتی نام‌می‌برد وباآنکه ناگفته‌نمی گذارد که «انوشیروان بکفرمنسوب بوده»[2] همیشه از اوچون نمونهٔ دادگری یاد می کند وباب اول بوستان «در عدل و تدبیر و رای» را نیز با سخنان او: آغاز می کند:

شنیدم که در وقت نزع روان	به‌هرمز چنین گفت نوشیروان
که‌خاطر نگهدار درویش باش	نه در بند آسایش خویش باش
نیاساید اندردیار تو کس	چو آسایش خویش جویی و بس
برو پاس‌درویش محتاج دار	که شاه از رعیت بود تاجدار
رعیت چو بیخندوسلطان درخت	درخت ای پسرباشد از بیخ سخت
مکن تا توانی دل خلق ریش	وگرمی کُنی‌می کَنی‌بیخ‌خویش[3]

واما آنچه در سر گذشتها وسخنان بالا پیرامون دادگری وستم‌ورزی آمده جنبهٔ همگانی دارد. سعدی درهمانحال جنبهٔ فردی داد وستم را در رابطهٔ فرمانروایان با زیردستان نیز فراموش نمی کند. درهمین باب اول بوستان داستان گیرا و آموزنده‌ای پیرامون‌مردی «سفر کرده دریا وهامون بسی» می‌آورد که به‌سرزمین

۱. کلیات سعدی (گلستان)، ص۹۶.
۲. همانجا (رسالات) ص۱۵.
۳. همانجا (بوستان) ص ۲۲۶.

بیگانه‌ای در می‌آید. شهریار آن بوم چون «نکو سیرتش می‌بیند و روشن‌قیاس‌سخن‌سنج و مقدار مردم‌شناس»[1] و به‌رای ازبزرگان خود مهترش می‌یابد او را از نزدیکان خود می‌سازد و روز بروز برپایه ومقامش می‌افزاید تا آنکه بالای دست وزیر خود می‌نشاند. این امر بر وزیر گران می‌آید و برای کارشکنی و کین‌توزی درپی‌فرصت مناسب می‌گردد. آنگاه که به‌ظاهر چنین فرصتی دست می‌دهدوچنان می‌نماید که وزیر کین‌توزدیگر کامیاب شده خردمندی و خودداری فرمانروا اورا از ریختن خون مرد جهاندیدهٔ بیگناه باز می‌دارد. در پایان این داستان سعدی فرصت راازدست نمی‌دهد که واقعیت تلخ‌زمان‌خودرا که دیگرچنین فرمانروایانی دیده نمی‌شوند ـ گوباگفتن اینکه جز بوبکر سعد ـ گوشزد سازد:

چنین پادشاهان که دین‌پرورند — بیازوی دین گوی دولت برند
از آنان نبینم درین عهد کس — وگر هست بوبکر سعداست وبس[2]

نقطهٔ مقابل این شهریار خردمند فرمانروایی است ـ چنانکه از سر گذشت برمی‌آید یکی ازسرداران خونخوار مغول ـ که بریکی از زیردستان خود «نیکمردی فقیر» خشم می‌گیرد زیرا: «مگر بر زبانش حقی رفته بود زگردن‌کشی بر وی آشفته بود.»[3] دنبالهٔ داستان را بهتر است از زبان سعدی بشنویم:

بزندان فرستادش از بارگاه — که زورآزمای است بازوی جاه
ز یاران کسی گفتش اندر نهفت — مصالح نبود این سخن گفت، گفت
رسانیدن امر حق طاعت است — ز زندان نترسم که یك ساعت‌است
هماندم که درخفیه این رازرفت — حکایت بگوش ملك باز رفت
بخندید کو ظن بیهوده برد — نداند که خواهد دراین حبس‌مرد
غلامی به درویش برد این پیام — بگفتا به خسرو بگو ای غلام

۱. کلیات سعدی، ص۲۳۱.
۲. همانجا، ص ۲۳۵.
۳. همانجا: ص۲۵۸.

مرا بار غم بر دل ریش نیست | که دنیا همین ساعتی بیش نیست
نه گر دستگیری کنی خرّمم | نه گر سر بُری بر دل آید غمم
تو گر کامرانی به فرمان و گنج | و گر من فرومانده در ضعف و رنج
به دروازهٔ مـرگ چون درشویم | بیك هفته با هم برابر شویم
منه دل بر این دولت پنجروز | به دود دل خلـق خود را مسوز
نه پیش از تو بیش از تو اندوختند | به بیداد کردن جهان سوختند
چنان زی که ذکرت به تحسین کنند | چو مردی نه بر گورت نفرین کنند
بفرمود دلتنگ روی از جفا | که بیرون کنندش زبان از قفا
چنین گفت مرد حقایق شناس | کزین هم که گفتی ندارم هراس
من از بی زبانی ندارم غمی | که دانم که ناگفته داند همی

در همهٔ اندرزهای بالا کوشش سعدی در تأثیر بر خرد و آگاهی فرمانروایان و خرسند ساختن آنان بر بدفرجامی ستمگری است و اگر چه او بیشتر «بر این شیوه دارد مقال» گاهی نیز برای فراخواندن فرمانروایان به دادگستری و باز داشتن آنان از ستم به آموزشها و باور دینی متوسل می گردد. این شیوه را آنجا بکار می برد که فرمانروای موردنظر از جهان آدمیگری دور و مست بادهٔ جاه و غرور است: جایی که سخن گفتن از خردمندی و مردمی سودی ندارد، وسعدی می کوشد مگر که از سنگدلی اینان با ترساندنشان از «عقوبت عاقبت» بکاهد. نمونهٔ «کلاسیك» اینگونه زبردستان حجاج بن یوسف است که سعدی همیشه از او چون مظهر فرمانروایان نابخرد و خونخوار یاد می کند:

حکایت کنند از یکی نیکمرد | که اکرام حجاج یوسف نکرد
به سرهنگ دیوان نگه کرد تیز | که نطعش بیانداز و خونش بریز
چو حجت نماند جفا جوی را | بپرخاش در هم کشد روی را
بخندید و بگریست مرد خدای | عجب داشت سنگین دل تیره رای

چو دیدش که خندید و دیگر گریست | بپرسید کاین خنده و گریه چیست
بگفتا همی گریم از روزگار | که طفلان بیچاره دارم چهار
همی خندم از لطف یزدان پاک | که مظلوم رفتم نه ظالم به خاک
پسر گفتش ای نامور شهریار | یکی دست از این مرد صوفی بدار
که خلقی برو روی دارند وپشت | نه رایست خلقی بیکبار کشت
بزرگی و عفو و کرم پیشه کن | ز خردان اطفالش اندیشه کن
شنیدم که نشنید و خونش بریخت | ز فرمان داور که داند گریخت
بزرگی در آن فکرت آنشب بخفت | بخواب اندرش دید و پرسید و گفت
دمی بیش بر من سیاست نراند | عقوبت بر او تا قیامت بماند
نحفتست مظلوم از آهش بترس | ز دود دل صبحگاهش بترس[1]

سعدی چه هنگامی که به‌جنبهٔ همگانی داد وستم می‌پردازد وچه زمانی که جنبهٔ فردی آن را می‌نمایاند، روشن بینی و صراحت کم‌مانند ازخود نشان می‌دهد. این چگونگی درنزد سخنوران دیگر، نه تنها تا زمان سعدی بلکه پس از وی‌نیز، کمتر به چشم می‌خورد و این یکی دیگر از مواردی است که سعدی صدها سال از حدآگاهی‌زمان‌خود در گذشته‌است. آنچه‌مربوط به‌صراحت او ودلاوری‌بایستهٔ آنست این ویژگی‌بیچون وچرا ازفضیلتهای درخشان وی‌مانند فروتنی، آزادگی، خرسندی، وارستگی از خود گذشتگی واز اینگونه ریشه می گیرد. این خصلتها را سعدی خود در گفتهٔ نغز «نداشتن بیم سروامید زر» یا درکار نبودن ترس و آز بهم فشرده است: «نصیحت پادشاهان کردن کسی را مسلم بود که بیم سر ندارد و امید زر.»[2] ویا:

سعدیا چندانکه‌می‌دانی بگو | حق نباید گفتن الّا آشکار

۱. کلیات سعدی (بوستان)، ص ۲۴۹ و ۲۵۰.
۲. کلیات سعدی، (گلستان) ص ۲۱۱.

هر کرا خوف وطمع در کار نیست　　　از ختا باک نباشد و ز تتار[1]

اما روشن بینی سعدی هنگام پرداختن به مسائل داد و ستم کمتر از صراحتش چشمگیر نیست. درمیان حکیمان وسخنوران پیش از سعدی هستند کسانی که شهامت اخلاقی بایسته را برای نکوهیدن ستمگری زبردستان داشته‌اند. ولی کمتر کسی از میان آنان توانسته است چون او در یکی دوجمله محتوای بنیادی داد و ستم را در رابطهٔ میان فرمانروایان و «رعایا» از دیدگاه اخلاقی وجنبه‌های حقوقی و مالی آن نشان دهد. در نصیحةالملوك (رسالهٔ پنجم از رسالات) سعدی همان اندیشه‌ای را که در اندرز نوشیروان به‌هرمز آورده چنین باز می گوید:

«مروت آنست که چون کسی از کسی خیری دیده باشد منت آن برخود بشناسد و حق آن بجای آورد وجانب وی مهمل نگذارد. و بحقیقت پادشاهان را این دولت و حرمت به‌وجود رعیت است که بی وجود رعیت پادشاهی ممکن نیست. پس اگر نگهداشت درویشان نکند و حقوق ایشان را برخود نشناسد غایت بیمروتی است.»[2]

و گویی در زمینه‌سازی حقوقی این همبستگی اخلاقی است که کمی بالاتر خاطر-نشان ساخته است:

«پادشاهان ولشکریان از بهر محافظت رعیت‌اند تا دست تطاول قوی را از ضعیف کوتاه گردانند چون دست‌قوی کوتاه‌نگردانند و خود درازدستی روا دارند مرین پادشاهی را فایده نباشد لاجرم بقایی نکند.»[3]

در نصیحت سلطان انکیانو (تقریر دوم از رسالهٔ ششم) به چگونگی جنبهٔ مالی همبستگی فرمانروایان باخلق اشاره می کند:

«عاملی که برای پادشاه توفیر از مال رعیت انگیزد خطا است که پادشاه

۱. همانجا، (قصاید) ص ۴۵۰.
۲. همانجا، ص ۹۵.
۳. کلیات سعدی، (رسالات) ص ۵۸.

بر رعیت از آن محتاج‌تر است که رعیت به پادشاه، که رعیت اگر پادشاه نیست و اگر هست همان رعیت است و پادشاه بی وجود رعیت متصور نمی‌شود.»[1]

در همین زمینه سعدی در بوستان از فرماندهی دادگر چنین یاد کرده است:

شنیدم که فرماندهی دادگر قبا داشتی هر دو روی آستر
یکی گفتش ای خسرو نیکروز ز دیبای چینی قبایی بدوز
بگفت اینقدر ستر و آسایشست و زین بگذری زیب و آرایشست
چو همچون زنان حله در تن کنم بمردی کجا دفع دشمن کنم
مراهم ز صد گونه آز وهواست و لکن خزینه نه تنها مراست
خزاین پر از بهر لشکر بود نه از بهر آذین و زیور بود[2]

البته چنین روشن‌بینی، در اصل بر پایهٔ آگاهی اندیشه‌ای و آزمونهای شخصی پدید تواند شد وخود این آگاهی اندیشه‌ای از «معلومات مکتسبه و آشنایی با مقولات فلسفی»[3] نسبی سعدی ناشی گردیده و آزمونهای وی درسالهای «سیر آفاق وانفس» آنرا ژرفتر و گسترده‌تر ساخته است. با اینهمه در کنار این آگاهی اندیشه‌ای و آزمونهای شخصی آن فضیلتهای درخشان سعدی نیز درپدید آوردن این روشن‌بینی او دارای نقش بزرگی است. روشن‌بینی درمسائل اجتماعی جز باداشتن آن ویژگیهای اخلاقی امکان ندارد. اشاره‌ای گویا از سعدی براین نکته گواه آگاهی او دراین باره می‌تواند باشد:

طمع بند و دفتر ز حکمت بشوی طمع بگسل و هرچه دانی بگوی[4]

آقای دشتی این بینش سعدی را ازبیت زیر درقصیدهٔ او باسرآغاز «به‌نوبتند

۱. همانجا، ص۶۷.
۲. همانجا، ص۲۲۶.
۳. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص۴۰۲.
۴. کلیات سعدی، (بوستان). ص۲۳۸.

ملوك اندر این سپنج سرای» بیرون آورده‌اند:

به چشم عقل مــن این خلق پادشاهانند
که سایه بر سر ایشان فکنده‌ای چو همای[1]

ایشان در این مورد خاطر نشان می‌سازند که به‌یاد ندارند سرایندگان و نویسندگان پیش از سعدی اصل اجتماعی ناشی شدن قوت و قدرت از ملت را واینکه «حکومت جز امانت‌دار این ودیعه یا هیئت عاملهٔ اجتماع چیزی نیست» بیان کرده باشند. و سپس می‌افزایند:

«این اصل در قرن هجدهم میلادی قوت گرفت و انقلاب کبیر فرانسه آن‌را مقرر داشت، ورنه درعصر سعدی اگر دانشمند فکوری دراین باب سخن می‌راند از این حد تجاوز نمی کرد که شاه‌را بمنزلهٔ چوپان وخلق را گله می گفت.»[2]

این نظر آقای دشتی هر آینه گامی به‌پیش است نسبت به‌آن داوری ایشان دربارهٔ سعدی که «ملاحظاتی که درامور اجتماعی یا اخلاقی ایراد می کند فکر شخصی او نیست بلکه اصول مسلّمهٔ محیط اجتماعی و زمان او است.»[3] از تناقض میان این‌دو داوری که بگذریم معنای اینکه «اگر دانشمند فکوری دراین باب سخن می‌راند از این حد تجاوز نمی کرد که...» آنست که سعدی نه تنها دارای «فکر شخصی»است، وباز گوی سادهٔ «اصول مسلمهٔ» پیرامون اجتماعی خود نیست بلکه اندیشه‌اش از «دانشمند فکور» عصر خویش نیز در گذشته است.

توانگران ومنعمان

بخش دیگری ازجامعه که فضیلت عمدهٔ سعدی ـ نیکوکاری ـ درمورد آن دارای

۱. همانجا، ص ۴۷۱.
۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۴۹ و ۳۵۰.
۳. علی دشتی، قلمروسعدی، ص۱۹۲.

مفهوم و محتوای ویژه‌ای است طبقات میانهٔ اجتماع یا بگفتهٔ سعدی توانگران و خداوندان نعمت‌اند. این همان قشری است که سعدی در «جدال با مدعی در بیان توانگری و درویشی» بظاهر نقش مدافع آنان را برعهده گرفته است. نزد سعدی از لحاظ افراد این طبقه واعضای بالاترین قشر جامعه مرز مشخص و دقیقی در کار نیست‌و گاهی آنها را زیر عنوان کلی‌تر «زبردستان» یا «بزرگان»[1] بهم می‌آمیزد، چنانکه درپایان همان «جدال» برای آوردن‌نمونهٔ توانگران کریم و گشاده دست به زبان قاضی از بندگان اتابك ابوبکر سعد یاد می کند. ولی این بهم‌آمیختن بنیادی نیست وهمه‌جا بکار نمی‌رود وسعدی میان این دوبخش جامعه ازلحاظ نقش اجتماعی بطور کلی تفاوت می گذارد. چنانکه در بارهٔ فضیلت عمده از لحاظ توانگران در بابی جدا ازباب اول بوستان گفتگو می کند.

فضیلت نیکوکاری سعدی در وابستگی باتوانگران بیشتر به‌مفهوم عرفی‌واژه نزدیك می‌شود ومعنای دلسوزی و دهش و کمك مالی را می‌یابد و پیرامون آن بطور عمده در باب دوم‌بوستان «دراحسان» همراه با نیکوکاری از لحاظ «درویشان» یا طبقات پائین اجتماع سخن می‌راند. درنوشته‌های او اگر از خسرو انوشیروان چون مظهر نیکوکاری فرمانروایان ـ که دادگری و دادگستری است ـ یاد می‌شود نقش سرمشق نیکوکاری توانگران یعنی احسان به عهدهٔ‌حاتم گذاشته شده است:

قارون هلاك شد که چهل‌خانه گنج داشت
نوشیروان نمرد که نام نکو گذاشت[2]

و:

نماند حاتم طایی ولیك تا به ابد
بماند نام بلندش به نیکویی مشهور[3]

۱. واژه‌های بزرگ وبزرگی درفرهنگ سعدی به‌مفهوم معنوی آن نیز بکار رفته است.
۲. کلیات سعدی، (گلستان) ص۹۶.
۳. همانجا ص ۱۳۲.

و اما شیوهٔ اندرز سعدی به توانگران در نیکوکاری همانند روش اندرزش به فرمانروایان است؛ ازیکسو می کوشد با استدلالهای منطقی برخرد و بینش افراد طبقات میانه تأثیر کند وازسوی دیگر به کمك اصول و باورهای دینی ـ امیدوار ساختنشان به‌پاداش وترساندنشان از جزای روزشمار ـ وجدان و آگاهی احساسی آنان را بیدار سازد. آنچه اینجا افزوده شده منطق «دست بالای دست بسیار است» و زیرورو شدن موقعیت کسان دراجتماع با گذشت زمان می‌باشد که سعدی زبردستان را بر آن هشدار می‌دهد:

هر که برزیردستان نبخشاید بجور زبردستان گرفتار آید.

نه هر بازو که دروی قوتی هست — بمردی عاجزان را بشکند دست
ضعیفان را مکن بر دل گزندی — که درمانی به جور زورمندی[1]

در چگونگی احتمال بر گشتن روزگار، سعدی سر گذشت درویشی را می‌آورد که از ناتوانی خویش نزد «تندرویی خداوند مال» می‌نالد. توانگر بجای دستگیری بنده‌اش را وا می‌دارد تامرد بینوا را بخواری ازدربراند. پس از چندی زندگی توانگر دگرگون می‌شود و «بزرگیش سر درتباهی می گذارد.» غلام او بدست مردی کریم می‌افتد «توانگر دل ودست و روشن نهاد.» شبی مسکینی بردر سرای او بخواستن لقمه‌ای می‌آید و مرد کریم به‌بنده‌اش می گوید بهره‌ای از خوان را به مرد درمانده‌بدهد. غلام درشخص مسکین، خداوند پیشین خودرا باز می‌شناسد و:

شکسته‌دل آمد برخواجه باز — عیان کرده اشکش به‌دیباچه راز
بپرسید سالار فرخنده خوی — که اشکت زجور که آمد به‌روی
بگفت اندرونم بشوریده سخت — بر احوال این پیر شوریده‌بخت
که مملوك وی بودم اندر قدیم — خداوند املاك و اسباب و سیم
چو کوتاه شد دستش از عزّ و ناز — کند دست خواهش به‌درها دراز
بخندید و گفت‌ای پسر جور نیست — ستم بر کس از گردش دور نیست

۱. کلیات سعدی، ص ۲۱۰.

نه آن تندرویست بازارگان که بردی سر از کبر برآسمان
من آنم که آنروز از در براند بروز منش دور گیتی نشاند
نگه کرد باز آسمان سوی من فرو شست گرد غم از روی من[1]

از دیدگاه اخلاق دینی، سعدی مثال از نیکمردی می‌آورد که دربیابان به سگی تشنه آب داده او را ازمرگ می‌رهاند و در برابراین نیکویی گناهان او بخشیده می‌شود. وی ازاین سرگذشت نتیجه می گیرد که:

الا گر جفاکاری اندیشه کن وفا پیش گیر و کرم پیشه کن
که‌حق باسگی نیکویی گم نکرد کجا گم شود خیر با نیکمرد[2]

با اینهمه سعدی از دیدگاه اخلاق دینی نیز محتوی بنیادی نیکوکاری را دستگیری درماندگان و «آسوده کردن‌دلی» می‌داند، نه انجام مراسم‌دینی. مراسم وفرایض ظاهری دینی وسیله وابزار رهنمایی‌آدم به‌سوی‌نیکی ومردمی هستند و اگر این ویژگی ازآنها گرفته شود خودبخود ارزشی ندارند وازآنهاچیزی جز تظاهر وخویشتن ومردم‌فریبی ناآگاهانه یا آگاهانه بجا نمی‌ماند:

شنیدم که پیری به راه حجاز بهر خطوه کردی دو رکعت نماز
چنان گرم رو در طریق خدای که خار مغیلان نکندی ز پای
به‌آخر ز وسواس خاطر پریش پسند آمدش در نظر کار خویش
به تلبیس ابلیس در چاه رفت که نتوان از این خوبتر راه‌رفت
گرش رحمت حق نه دریافتی غرورش سر از جاده بر تافتی
یکی هاتف از غیبش آواز داد که ای نیک‌بخت مبارك نهاد
مپندار اگر طاعتی کرده‌ای که نزلی بدین حضرت آورده‌ای
باحسانی آسوده کردن دلی به از الف رکعت به هر منزلی[3]

۱. همانجا، (بوستان)، ص ۲۷۷.
۲. کلیات سعدی (بوستان)، ص۲۷۶.
۳. همانجا،ص۲۷۴.

این مثال و ده‌ها موارد نظیر آن نادرستی این گفتهٔ آقای دشتی را در فصل «سعدی درمنطقهٔ فکر وعقیده» از دفترشان نشان می‌دهد که سعدی «ازحیث عمل به ظواهر ومراسم به‌متشرعین نزدیك شده ظواهر را قالب حقیقت دین تصور می‌کند.»[1]
ایشان کمی پایینتر رشتهٔ این اندیشه را دنبال کرده می‌نویسند:

«باب دهم بوستان که هم ازحیث زبان وهم ازاینکه حقیقت روح وتمایل فطری سعدی را نشان می‌دهد ازپرمعنی‌ترین ابواب بوستان است، سعدی دیگری را غیر از آنکه «در صحرای خلوت گوی یکتایی زده» است ظاهر می‌سازد.»[2]

متأسفانه آقای دشتی فاش نساخته‌اند که چرا باب دهم بوستان ازحیث زبان از «پر معنی‌ترین» بابهای بوستان (!) است وپرمعنی بودن آن از لحاظ نشان‌دادن حقیقت روح وتمایل فطری سعدی‌چگونه است یااین باب‌چرا وچگونه حقیقت روح‌سعدی را نشان می‌دهد؟ درعوض آن سعدی دیگری را که ازاو در این جملهٔ پرمعنی که خواننده را به‌بازی حدس و گمان وا می‌داردباجملهٔ بعدی‌چنین می‌نمایاند:

«اکثریت گفته‌های وی چه در گلستان، چه در بوستان، چه در قصاید و غزلهایی که به‌ستایش باریتعالی پرداخته است گویندهٔ «ما امید از طاعت و چشم از ثواب افکنده‌ایم...» را از نظر مستور می کند و برعکس شخصی را ظاهر می‌سازد که به انواع چرب‌زبانی و تعبیرات متداول دنیایی می‌خواهد جلب ثواب کند و حتی گاهی عقاید عوام‌الناس از وی سر می‌زند.»

البته دراخلاق دینی سعدی «تعبیرات متداول» هست و گاهی «عقاید عوام‌الناس» نیز به چشم می‌خورد. ولی چنانکه دیدیم این تعبیرات متداول اکثریت گفته‌های او را تشکیل نمی‌دهد ومشخصهٔ همگانی سخن وی نیست. ازاین گذشته آقای دشتی

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص۴۲۵.
۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص۴۲۸.

نه تنها اینجا هیچ توضیحی دراین باب نداده‌اند که چرا یکی ازپرمعنی‌ترین‌ابواب بوستان باب دهم آن که باب «درتوبه ومناجات» است نداده‌اند بلکه درفصل «بوستان» اثر خودنیز کوچکترین اشاره‌ای دراین‌زمینه‌ندارند. بعکس، دراینجا دوباب یکم وچهارم را ازلحاظ «دادسخن دادن»، «فصاحت بینظیر»[1] و «بطور خاصی جذاب و فتان (!) بودن»[2] برجسته ساخته‌اند. درآغاز همین فصل آقای‌دشتی به‌درستی خاطر-نشان می‌سازند که ازهمان باب یکم ونخستین‌داستان بوستان روح آدمدوست‌سعدی چون «مرد اجتماع واخلاق که‌عدالت ومردمی‌را اساس آدمیت ومملکتداری‌می‌داند» خود می‌نماید.[3]

در کنارروانی ورسایی گفتارسعدی که‌ویژگی سراسر بوستان ـ ورویهمرفته همهٔ کلیات ـ است ازآنجا که عدل واحسان ازفضایل عمدهٔ آموزشهای اخلاقی او است در دوباب مربوط به‌این دوفضیلت سخنان نغز وشیوا زیاد دارد، که حکایت‌زیر در بارهٔ عمر بن‌عبدالعزیزیکی ازآنها است:

یکی از بزرگان اهل تمیز	حکایت کند ز بن عبدالعزیز
که بودش نگینی در انگشتری	فرو مانده در قیمتش جوهری
قضا را در آمد یکی خشکسال	که شد بدر سیمای مردم هلال
چو در مردم آرام و قوت ندید	خود آسوده بودن مروت ندید
چو بیند کسی زهر در کام خلق	کیش بگذرد آب نوشین بحلق
بفرمود و بفروختندش بسیم	که رحم آمدش بر غریب ویتیم
بیك هفته نقدش به تاراج داد	به درویش و مسکین ومحتاج‌داد
که زشتست پیرایه بر شهریار	دل شهری از ناتوانی فکار

و عبدالعزیز در برابر سرزنش نزدیکان برای از دست‌دادن چنان گوهر

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص۳۰۹.
۲. همانجا، ص ۳۱۶.
۳. همانجا، ص ۳۰۵

گرانبهایی می گوید:

مرا شاید انگشتری بی‌نگین نشاید دل خلقی اندوهگین
خنك آنکه آسایش مردوزن گزینند بر آرایش خویشتن
نکردند رغبت هنرپروران بشادیِ خویش ازغم دیگران[1]

این داستان اگرچه ازآنجا که وابستگی به رفتار یك فرمانروا دارد به لحاظ شکل‌مناسب باب یکم بوستان می‌باشد ولی ازلحاظ محتوای رفتار عبدالعزیز -دلسوزی ودهش- بیشتر باباب دوم بوستان که «دراحسان» است جور می‌آید ودر واقع می‌بایستی درآن گنجانده می‌شد.[2] داستان دیگری هم دراین‌زمینه در باب اول هست که از نظر شکل وظاهر نیزمناسبت‌باب دوم را دارد وشاید تنها از نظر همانندی موضوع (خشکسالی در دمشق) سعدی آنرا در کنار داستان بالا جا داده است. دامنه و ژرفای آدمدوستی سعدی و عواطف واحساسات رقیق‌انسانی او را که درشخصیت «دوستی پاکیزه‌خو» نمایانده شده تنها گفتار خود پیر می‌تواند نشان دهد:

چنان قحطسالی شد اندر دمشق که یاران فراموش کردند عشق
بخوشید سرچشمه‌های قدیم نماند آب جز آب چشم یتیم
نبودی بجز آه پیره‌زنی اگر برشدی دودی از روزنی
چودرویش بی‌برگ دیدم درخت قوی بازوان سست ودرمانده‌سخت
در آن حال پیش آمدم دوستی از او مانده براستخوان پوستی
بدو گفتم ای یارپاکیزه خوی چه در ماندگی پیشت آمدبگوی
بغرید برمن که عقلت کجاست چو دانی وپرسی سؤالت خطاست
نبینی که سختی به غایت رسید مشقت به حد نهایت رسید

۱. کلیات سعدی، ص ۲۳۹.
۲. عمربن‌عبدالعزیز بنابه‌گواهی تاریخ تنها خلیفه اموی‌بوده‌که می‌خواسته دموکراتیسم صدر اسلام را ازنو زنده‌کند ومحتوای فرمانروایی وفرمانبری را دگرگون سازد.

بدو گفتم آخر ترا باك چیست | کُشد زهر جایی که تریاك نیست
گر از نیستی دیگری شد هلاك | ترا هست بط را زتوفان چه باك
نگه کرد رنجیده در من فقیه | نگه کردن عالم اندر سفیه
که مرد از چه برساحل است ای رفیق | نیاساید و دوستانش غریق
من از بینوایی نیم روی زرد | غم بینوایان رخم زرد کرد
نخواهد که بیند خردمند ریش | نه بر عضو مردم نه بر عضو خویش
یکی اول از تندرستان منم | که ریشی ببیند بلرزد تنم
چو بینم که درویش مسکین نخورد | بکام اندرم لقمه زهر است و درد[1]

زیردستان و درویشان

بالاخره مفهوم فضیلت عمده برای طبقات پایین اجتماع از لحاظ سعدی همدردی و یاری وهمراهی است ودر بارهٔ آن بیش ازهمه درباب «احسان» بوستان و باب دوم گلستان «در اخلاق درویشان» سخن رفته است. سعدی افراد این طبقات را که بزرگترین بخش جامعه را تشکیل می‌دهند درویشان، بینوایان، مسکینان، زیردستان و رعیت یا رعایا می‌نامد. وطبیعی است اگر که نیکوکاری درموردافراد این بخش جامعه مفهوم همدردی وهمراهی با همگنان خویش را می‌یابد، چون خود نیز باهمان گونه ناکامیها وسختی‌ها دست بگریبان‌اند. ونیز بخشش و دهش از لحاظ آنان جز یاری و مددکاری چیزی نمی‌تواند باشد زیرا نه گنجی دارند تا به قنطار بخشند و نه‌دارایی واندوخته‌ای که دهش کنند. با اینهمه چه‌بسا که آسانتر ازمنعمان وخداوندان زروسیم، ازبخشی از داروندار خودبرای دیگران می‌گذرند و باهم‌سرنوشتان خویش بیشتر سرسازگاری دارند تا افراد طبقات بالا که بر سر نعمتهای مادی در یکدیگر می‌افتند. این نکته را سعدی درموارد گوناگون نشان

۱. کلیات سعدی، ص ۲۴۳ و ۲۴۴.

می‌دهد، ازجمله در گفتهٔ زیر که دو حالت کرانه‌ای را در کنار هم می گذارد: «ده درویش در گلیمی بخسبند و دوپادشاه دراقلیمی نگنجند.»

از این گذشته ویژگی دیگر درویشان پایبندی استوارتر بیشترآنان به اصول اخلاقی است. ازآنجا که اغلب «نان ازعمل خویش می‌خورند» و گذرانشان به دسترنج هرروزیشان بستگی دارد این کار وتلاش روزانه بسیاری از خصایل نیک اخلاقی را ژرفتر و بی‌تزلزل‌تر درآنان پرورش می‌دهد وازلحاظ ایمانی هم، هرچند رویهمرفته درسپهر آگاهی احساسی می‌مانند و از اینرو بیشتر امکان در افتادن در کوره راه قشری گری را دارند، به نسبت پابرجاتر از غالب افراد طبقات میانی و بویژه بالایی‌اند. ازاین دیدگاه سعدی گاهی‌درویشان را پارسایان ومردان خدانیز می‌نامد. در این همبستگی آن گفتهٔ «ده درویش...» بشکل زیردرمی آید:

نیم نانی گر خورد مرد خدا — بذل درویشان کند نیمی دگر
ملك اقلیمی بگیرد پادشاه — همچنان در بند اقلیمی دگر[1]

همچنین استنباط خودرا ازوارستگی نسبی بیشتر افرادطبقات پایین دربرابر طبقات بالای جامعهٔ‌آن دوران درلطیفهٔ زیر نشان می‌دهد:

یکی ازصالحان به‌خواب دید پادشاهی رادربهشت وپارسایی رادر دوزخ، پرسید که موجب‌درجات این چیست‌وسبب درکات آن چه که مردم‌بخلاف این همی‌پنداشتند. نداآمد که این پادشه به‌ارادت درویشان به بهشت اندر است وآن پارسا به‌تقرب پادشاهان در دوزخ.[2]

در باب «احسان» بوستان موردی ازهمدردی و یاری درویشان بیکدیگر را نشان می‌دهد که اگر «قیراطی»ندارند تادر راه دستگیری دیگری‌بدهند آزادی خودرا گرو می گذارند. تنگدستی در زندان از جوانمردی درخواست می کند: «یکی

۱. کلیات سعدی (گلستان)، ص۸۲.
۲. همانجا، ص۱۵۵.

دست گیرم به‌چندین درم ـ که چندیست تا من بزندان درم»[1] جوانمرد که «کفافش بقدرمروتش نیست» وپشیزی در دست ندارد ضامن زندانی می‌شود تا اورا آزاد کنند و«ازآنجا به‌زندانی آمد که خیز ـ وزین شهر تاپای داری گریز.» زندانی آزاد شده چون مرغ ازقفس رسته‌ای ازشهر می گریزد وجوانمرد رابجای او می گیرند:

شنیدم که در حبس چندی بماند	نه‌شکوت نوشت ونه‌فریاد خواند
زمانها نیاسود و شبها نخفت	برو پارسایی گذر کرد و گفت
نپندارمت مال مردم خوری	چه پیش آمدت تا به‌زندان دری
بگفت ای جلیس مبارك نفس	نخوردم به‌حیلت گری مال کس
یکی ناتوان دیدم از بند ریش	خلاصش ندیدم بجز بند خویش
ندیدم به نزدیك رایم پسند	من آسوده و دیگری پای‌بند

مورد دیگری‌ازهمراهی وهمدردی مسکینان درداستانی ازباب دوم گلستان «دراخلاق درویشان» نشان داده می‌شود: «هرچه درویشان راست وقف محتاجان است.»[2] این گفته در سر گذشت درویشی آمده است که بهنگام ناگزیری از خانهٔ دوستی‌یك گلیم می‌رباید. سعدی درپایان سر گذشت بزبان این‌درویش نتیجه گیری می کند که «خانهٔ دوستان بروب ودر دشمنان مکوب» ومی‌آموزد:

چون بسختی در بمانی تن به عجز اندر مده
دشمنان را پوست بر کن دوستان را پوستین

البته میان «بر کندن» پوستین ازتن دوست به‌آشکارا و ربودن پنهانی ازنظر اخلاقی تفاوت اصولی درکاراست: آن یکی می‌تواند دست کم گواه بریکرنگی و گونه‌ای شهامت باشد واین یکی مظهری است‌ازترس و دورویی وپستی. ولی‌سعدی دراین سر گذشت بیش ازجنبهٔ منفی‌آن به‌جوانمردی درویشان و سعهٔ نظرشان در

۱. کلیات‌سعدی، ص ۲۸۸.
۲. همانجا، ص۱۱۵.

درك وضعیت همگنان وانگیزهٔ لغزش آنان نظر دارد. خداوند گلیم که خود «درویش» است نه‌تنها از گناه ربایندهٔ آن درمی گذرد بلکه نزد داور با گفتن اینکه داورندار درویشان وقف نیازمندان است میانجیگری می کند تا از بریدن دست درویش دست باز دارد.

این سر گذشت با همهٔ احتمال بدآموزی‌اش سازنده‌تر از داستان آن «نیکمرد» در بوستان است که شبرو «ناکام» را به‌خانه خود می کشاند تا کامروا سازد. آنجا «نیکمرد» بدآموز شبرو را در تباهکاریش یاری می‌دهد و اینجا خداوند گلیم به درویشی تنگدست که «پیشه»اش شبروی ودستبرد زدن نیست همدردی نشان می‌دهد واز گناهش درمی گذرد. گذشته از آن گویی سعدی دراینجا نکتهٔ دیگری هم‌پیش چشم دارد و آن اینکه انگیزهٔ بنیادی کژیها و کاستیها بینوایی و نیازمندی است و تا این ریشهٔ بیماریهای اجتماعی خشك نگردد دست بریدن و گردن زدن ربایندگان وتبه‌کاران نمی‌تواند درد را درمان کند. گفتار او در «جدال سعدی بامدعی دربیان توانگری و درویشی» کنایه‌ای براین نکته است:

اغلب تهیدستان دامن عصمت به‌معصیت آلایند و گرسنگان نان ربایند.

با گرسنگی قوّت پرهیز نماند
افلاس عنان از کف تقوی بستاند[1]

در پرسش سعدی از «مدعی» دراین جدال که «هر گزیده‌ای دست‌دعایی بر کتف بسته یا بینوایی بزندان درنشسته... الا بعلت درویشی» نیز در واقع بیشتر احساس تفاهم وهمدردی هست تامحکومیت و تحقیر. این تفاهم با کسانی که از «درویشی» به کجروی افتاده‌اند وازسوی دیگر یاری درویشان بهم تا مرز به خطر انداختن جان خود در داستان دیگری از بوستان که در شرایط اجتماعی سده‌های میانه می‌تواند رخ دهد بابیانی رسا وشیوانمایانده می‌شود. جوانی که یکزمان از پیری دستگیری کرده به گناه بزهی گرفتار می‌شود وسلطان به کشتن او فرمان

۱. کلیات سعدی، ص۱۹۰.

می‌دهد. آنگاه که اورا به «کشتنگهش» می‌برند:

تکاپوی ترکان و غوغای عام / تماشاکنان بر در و کوی و بام

چو دید اندر آشوب درویش پیر / جوان را بدست غلامان اسیر

دلش برجوانمرد مسکین بخست / که باری دل آورده بودش بدست

برآورد زاری که سلطان بمرد / جهان ماند و خوی پسندیده برد

بهم برهمی سود دست دریغ / شنیدند ترکان آهخته تیغ

بفریاد از ایشان برآمد خروش / تپانچه زنان برسر و روی ودوش

پیاده بسر تا در بارگاه / دویدند و بر تخت دیدند شاه

جوان‌از میان رفت و بردند پیر / بگردن بر تخت سلطان اسیر

بهولش بپرسید و هیبت نمود / که‌مرگ منت‌خواستن برچه‌بود

برآورد پیر دلاور زبان / که‌ای‌حلقه‌در گوش‌حکمت‌جهان

بقول دروغی که سلطان بمرد / نمردی و بیچاره‌ای جان ببرد

ملك زین حکایت چنان برشگفت
که چیزش ببخشود و چیزی نگفت[1]

البته دراین‌مورد نیز اخلاق دینی سعدی باز نمی‌ماند و بکمك آموزش وی برهمراهی‌ومددکاری درویشان بیکدیگر می‌آید: کسی «صحرای محشر» را بخواب می‌بیند چون مس تفته ازآفتاب داغ‌وخروش مردمی که مغزشان از گرما به‌جوش آمده به‌فلك دررفته. دراین گیرودارمردی «بگردن بر ازخلد پیرایه‌ای» در سایه آرمیده است. خواب‌بیننده از او جویا می‌شود:

بپرسید کای مجلس آرای مرد / که بود اندر این مجلست پایمرد

رزی داشتم بر در خانه گفت / بسایه درش نیکمردی بخفت

دراین‌وقت‌نومیدی‌آن مرد‌راست / گناهم ز دادار داور بخواست

۱. کلیات سعدی (بوستان)، ص۲۸۸ و ۲۸۹.

که یا رب بر این بنده بخشایشی کزو دیده‌ام وقتی آسایشی[1]

ولی چنانکه دیده می‌شود اینجا نیز معیار و محتوای بنیادی، نیکی و نیکوکاری اینجهانی است وعبارت ازآسوده کردن دلی است و نه هزار رکعت بهر منزلی.

«فرمول» آدمدوستی

محتوای فضیلت نیکوکاری ازلحاظ سعدی در مورد طبقات مختلف اجتماعی هرچه باشد انگیزهٔ او در راهنماییهای اخلاقی‌اش ازاین رهگذرخواست وآرزوی فراهم آمدن جامعه‌ای هماهنگ برزمینهٔ تفاهم واحساس دوستی، غمخواری ویاری نسبت بدیگران است. انگیزه‌ای که خودچون روبنا برپایهٔ روانی «گروهروی»[2] و روحیهٔ اجتماعی ودرتضادباتکروی واندیویدوآلیسم یا بگفتهٔ خود سعدی «خودبینی» پدید شده است. این «گروهروی» که زیربنای خواست وآرزوی سعدی را برتفاهم و هماهنگی جامعه وغمخواری ومددکاری افرادآن بیکدیگر تشکیل می‌دهد در اثر آموزش صوفیان وآمیزش با «حلقهٔ درویشان» در سپهر آگاهی وی هستی می‌یابد. سعدی خود این نکته را در بوستان چنین یادآوری می کند:

مقامات مردان بمردی شنو نه از سعدی از سهروردی شنو
مرا شیخ دانای مرشدشهاب دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی آنکه در جمع بدبین مباش دویم آنکه درنفس خودبین مباش[3]

این «جمع» و گروه ازلحاظ سعدی مفهومی کلی است وهیچگونه محدودیتی ندارد وخوش‌بینی نسبت به‌آن تنها با خودبینی می‌تواند درتضاد باشد؛ آدمیان باید

۱. کلیات سعدی،ص ۲۹۰.
۲. گروهروی دراین گفتار بمعنای گرایش به همزیستی واحساس خوشی با جمع و گروه و نه بمعنای گروه‌سازی ودسته‌بندی که‌نمایه‌ای،ازتکروی وناسازگاری بادیگران است به‌کارمی‌رود.
۳.کلیات سعدی، ص ۲۷۳.

به‌همه خوش‌بین باشند مگر به کسانیکه خودبین هستند وتنها برای بهبود خویش می کوشند. اندیشهٔ ناخودبینی وخوش‌بینی به گروه را سعدی در گفته‌ای پیرامون «سیرت اخوان‌صفا» درباب «اخلاق درویشان» بیشتر پرورده وروشنتر نشان‌می‌دهد: «بزرگی را پرسیدم ازسیرت اخوان صفا گفت کمینه آنکه مراد خاطر یاران بر مصالح خویش مقدم دارد و حکما گفته‌اند برادر که در بندخویش است نه‌برادر و نه خویش است.»[1]

ولی‌خوش‌بینی بجمع وناخودبینی که در سخنان سعدی مفاهیم مشخص‌رغبت بشادی خویش نداشتن ازغم‌دیگران، احساس‌آسودگی نکردن آنگاه که دیگری پایش در بند است، «مرادخاطریاران رابرمصالح خویش برتر داشتن» وازاینگونه را می‌یابد نه تنها پایه وبنیادآدمدوستی‌اوراتشکیل می‌دهد بلکه شرط عمده واصل مرکزی آدمیگری ازنظر وی نیزهست. فشردهٔ این اصل و اندیشهٔ مرکزی یا فضیلت عمده درآموزشهای سعدی که چکیدهٔ حکمت عملی او است ـ آنچه را که آقای دشتی درنزد سعدی نیافته و از اینرو بر وی خرده گرفته‌اند ـ در سه بیت معروف زیر مشاهده می‌شود: سه بیتی که بواسطهٔ فشردگی اندیشه و کوتاهی و روشنی سخن می‌توان آن‌را «فرمول» آدمـدوستی سعدی و آدمیگری از دیداو نامید:

بنی‌آدم اعضای یك پیکرند — که درآفرینش زیك گوهرند
چو عضوی بدردآوردروزگار — دگر عضوها را نماند قرار
توکز محنت دیگران بی‌غمی — نشاید که نامت نهند آدمی[2]

البته دراین «فرمول» که آدمدوستی سعدی ومفهوم‌آدمیگری از لحاظ اوبه اوج رسیده اندیشه‌هایی هست که ازخود سعدی نیست وآنها را ازمحیط اجتماعی دوران خود گرفته است. ازاینگونه است اندیشهٔ‌آفریده شدن‌آدمیان ازیك گوهر

۱. همانجا، (گلستان)، ص۱۲۹.
۲. کلیات سعدی، ص۸۸.

واعضای یك پیکر بودن آنان. اندیشهٔ نخست در آموزش برخی دینها به‌صورت هستی یافتن آدمیزادگان ازجفت نخستین ـ آدم و حوا ـ دیده می‌شود. از جمله در قرآن چنین آمده است: «ای مردم بترسید ازخدای خود، آنکه شما را ازیك تن آفرید و ازآن یك تن جفت او را وازآن دوتن مردان وزنان زیاد آفرید.»[1]

واندیشهٔ مانند کردن جامعه به‌تن و«اعضای یك پیکر» نیز ازدیرباز در نوشته‌های سخنوران ودانشمندان زیادی دیده می‌شود. چیزی که هست پیش ازسعدی این اندیشه‌های کلاسیك، دراثبات وتأیید باورها و بینشهای اجتماعی دیگری بکارمی‌روند: برپدیدشدن همهٔ آدمیان ازیك جفت یا یك تن تنها برای تأکید همه توانی آفریدگار است وازهمانند نمودن جامعه به‌اعضای یك تن نتیجه می گیرند که کسانی چون قلب، سر یا اعضای عالی دیگر بایدهمیشه ازخدمت کسان دیگر بهره گیرند ودیگران مانند اعضای دانی باید همیشه تنها خدمت کنند. این شیوهٔ استدلال نزد بیشتر متفکران پیش‌ازسعدی دیده می‌شود. ناگفته نماند که سعدی‌هم دریکی دوموردِاین اندیشهٔ همانندی جامعه به‌تن را بکاربرده است، ولی نتیجه گیری او گذشته از تأیید سامان اجتماعی دردارندهٔ روی دیگر مسأله که دادگستری است نیزهست:

ضرورتست که افراد را سری باشد — وگرنه ملك نگیرد بهیچ روی نظام

بشرط آنکه بداند سراکابر قوم — که بی‌وجود رعیت سریست بی‌اندام[2]

واما موقعیت عمومی سعدی نسبت به‌این اندیشه‌ها ومنطق «کلاسیك» آنست که آنهارا می‌پذیرد ومحتوی ونتیجه گیری هردو را دگرگون می‌سازد. از نظر او اگر آدمیزادگان ازیك گوهر سرشته شده‌اند وازیك پدر ومادر هستی یافته‌اند پس می‌توانند و باید برادر وخواهروار درخانوادهٔ بزرگ آدمی زندگی کنند و چنانچه در همبستگی بیکدیگر چون اعضای یك تن‌اند پس باید نسبت به‌هم احساس همدردی داشته باشند و اگر کسی دارای چنین احساسی نیست او عضوی

۱. قرآن: سورهٔ نسا، آیه ۲.

۲. کلیات سعدی (صاحبیه)، ص۸۴۴.

ازاین تن نبوده به‌جامعهٔ آدمیان بستگی ندارد وشایستگی نام بلندآدمی رانخواهد داشت.

در بارهٔ «فرمول» آدمدوستی سعدی نکتهٔ تأسف‌آوری به چشم می‌خورد و آن خاموشی بیشتر ادیبان ومحققان و سخن‌سنجان درخصوص بیت سوم‌آن‌می‌باشد. حال‌آنکه این‌بیت جان‌سخن وشاه‌بیت این‌سه‌بیتی است ودوبیت نخستین در حقیقت نقش زمینه‌سازی ازبرای‌آنرا دارند. این خاموشی که معلوم نیست چگونه وازچه ناشی شده تااندازه‌ای به‌صورت سنت‌درآمده است. گویی مردان دانش و سخن ما شایستهٔ مقام سعدی نمی‌دانسته و نمی‌دانند که شرط عمدهٔ آدمیگری را احساس همدردی با دیگران بداند و باخاموشی خود می‌کوشند براین «لغزش» نابخشودنی او پردهٔ فراموشی بکشند. دکتر شفق هنگام بررسی تأثیر اندیشهٔ یگانگی هستی تصوف برسعدی می‌نویسد:

«همین روی عرفان و توجه به‌معنی ومرکزجهان چشم استادرا بازوفکر او را بلندپرواز کرد ونظرجامع و رأی محیط او حقایق را دریافت واز اوج وحدت‌ندا کرده وبشررا که مانند امروز گرفتار تفرقه بوداینگونه به یگانگی وهمداستانی خواند.»[1]

و سپس برای تأیید گفتهٔ خود تنها دوبیت نخستین را می‌آورد بی‌آنکه از سومی یادی بکند.

آقای دشتی هم که در اثر ۴۴۰ صفحه‌ای خود به همهٔ جنبه‌ها و زوایای سخن واندیشهٔ سعدی‌پرداخته ودردوجا با یادآوری‌اینکه «سعدی بنی‌آدم را اعضای یکدیگر می گوید»[2] به‌این سه‌بیتی اشاره‌ای کرده و بازدربارهٔ این شاه‌بیت‌خاموش مانده‌اند. هردوی این‌یادآوریها تصادفاً هنگامی انجام یافته که خود برسعدی‌خرده می گیرند وتضاد وتناقضگویی او را نشان می‌دهند. دور نیست که این بی‌توجهی

۱. رضازاده شفق، تاریخ ادبیات ایران، تهران ۱۳۳۷، ص۲۵۹.
۲. علی‌دشتی: قلمرو سعدی، ص ۲۸۵ و۴۳۶.

«سنتی» به‌جوهر سخن سعدی درباره‌ٔ آدمیگری، درپی نبردن آقای دشتی نیز به‌اندیشه واصل مرکزی حکمت عملی پیر شیراز نقش داشته‌است.

پ ـ سعدی و دیگران

برای دریافتن کم وزیاد وخوب وبدچیزی یاپدیده‌ای وپی بردن بهتر به کم و کیف آن معمولاً آن‌چیز را باچیزها وپدیده‌هایی‌از گونهٔ خودمقایسه می کنیم. ازاینرو طبیعی است اگر آقای دشتی نیز برای نشان دادن‌برخی ویژگیهای سخن سعدی نوشته‌های‌اورادر کنار آثاردیگران‌بگذارندو نتایجی را که‌می‌خواهند ازاین‌مقایسه بگیرند. ولی این مقایسه‌ها هراندازه در زمینهٔ بررسی جنبهٔ ادبی سخن سعدی و بویژه نظم‌اوکامیاب بوده‌به‌نتیجه گیریهای درخشانی‌رسیده باشددر زمینهٔ‌اندیشه‌های حکمتی یا بگفتهٔ آقای دشتی «درمنطقهٔ روح و معنی» سعدی با کامیابی کمتری همراه‌بوده است. این ازآنروست که نوشته‌هایی که‌ایشان برای این‌منظور برگزیده‌اند ازگونه و ترازسخن‌سعدی نیستندوجای شگفتی‌نیست اگرنتیجه‌هایی هم که دراینمورد گرفته‌اند به‌واقعیت نزدیك‌نباشند. ایشان برای نشان‌دادن اینکه گلستان یك «اندیشهٔ مرکزی واساسی» نداردآنرا با نوشته‌هایی چون اعتماد بنفس از ساموئل اسمایلز، شهریار از ماکیاوللی و اخلاق‌نیکوماخوس‌از ارسطو مقایسه کرده‌اند. ولی پای این مقایسه از چند لحاظ می‌لنگد:

۱ـ پیش ازهرچیز این نوشته‌ها درشرایط زمانی و مکانی بکلی متفاوتی پرداخته شده‌اند وبازتابندهٔ جوامعی باساختهای ازپایهٔ دیگری هستند. اخلاق‌نیکوماخوس را که ارسطو، درسدهٔ چهارم پیش‌ازمیلاد نوشته چون نوشته‌ای علمی‌متضمن اصول کلی ونظری اخلاق است ومسائل اخلاقی را ازنظرگاه سازمان برده‌داری جوامع کوچك دولتشهر[1] دریونان بررسی می کند.این دولتشهرهاباهمهٔ بازماندگی

1- Polis

اقتصادی خود نسبت به سده‌های میانه دارای ساخت منظم اجتماعی، قانونهای پرداخته وسازمانهای برگزیدهٔ قانونگذاری وفرمانروایی می‌باشند، حال آنکه گلستان با ناهماهنگیهای خود آیینهٔ تمام‌نمای جوامعی ناهمگون ورنگارنگ از سده‌های میانه است. این جوامع که برروی ویرانه‌های تمام یا بخشی از چند امپراتوری (بیزانس، ایران، مصر وهند) وسرزمینهای کوچك وبزرگ دیگر پدید می‌آیند اگرچه درآشکار برپایهٔ اصول اجتماعی یگانهٔ آموزشهای اسلام استوارند ولی در درون‌شان از برخورد اندیشه‌ها و باورها وآداب وآیینهای گوناگون آش شله‌قلمکار شگفتی ازناهمانیها وتضادها می‌جوشد که هرگز به‌یك همگونی بالنسبه پایدار نمی‌رسد. واما شهریار شناخته‌ترین اثرماکیاوللی[1] سیاستمدار، مورخ، ادیب، تئوریسین فنون لشکری وسازمانده ارتشی فلورانس (یکی ازپیشرفته‌ترین شهرستانهای ایتالیای ملوك‌الطوایفی سده‌های میانه) وازسیماهای برجستهٔ نوزایی (رنسانس) اروپا است که ایتالیا چون گهوارهٔ آن در سدهٔ چهاردهم مانند ستاره سحرگاهی در آسمان تار جوامع کهنه وپوسیدهٔ فئودالی واشرافی اروپا طلوع بامداد عصرنوین را مژده می‌دهد. این اثر که در اوان سدهٔ شانزدهم نگارش یافته اگرچه حاوی هستهٔ برخی ناهنجاریهای جامعه فرارسنده را به‌شکل جنینی در بردارد با اینهمه نوشتهٔ پر

۱. بدنامی «تاریخی» ماکیاوللی (۱۵۲۷-۱۴۶۹) درظاهرزاییدهٔ ضد ونقیضها وبدآموزیهای سیاسی او است: آنچه را انکیزیسیون کلیسایی سده‌های میانه چون دلیل گمراه‌کننده شمردن و قدغن کردن چاپ وخواندن نوشته‌های وی آورده است. ولی ریشهٔ این بدنامی براستی از «گناه‌نبخشودنی» او که چون ایدئولگ پیشتاز بورژوازی خواستار جدا کردن دین ازدنیا وسیاست بوده ودراین راه پرده رنگ و ریای سران کلیسا وپیشوایان وفرمانروایان دینی‌را دریده است آب می‌خورد. یکی ازهدفهای مرکزی کمدی «ماندراگورا» نوشتهٔ وی که از بهترین نمایشنامه‌های رنسانس شناخته شده نشان دادن سیمای واقعی «تیموتئوس» کشیش شهر است که در برابرگرفتن «صدقه برای بینوایان» آماده مهرگذاشتن برپای هر تبهکاری است. در فصل هجدهم «شهریار» زیرعنوان «در بارهٔ چگونگی پیمانداری فرمانروایان» می‌گوید: «الکساندرششم (پاپ اعظم وفرمانروای رم از ۱۴۹۲ تا ۱۵۰۳ - نگارنده) جزفریفتن مردم کاری نکرد وجز این اندیشه‌ای هم نداشت... درتوانایی ادعا کردن و سوگند خوردن وسپس بهیچ انگاشتن آن هیچکس به‌پای او نرسیده است.»

ارزشی است که بسیاری ازویژگیهای جامعهٔ نوین آینده را در خطوط کلی خود نشان می‌دهد. بالاخره اعتماد بنفس اثر ساموئل اسمایلز نویسندهٔ انگلیسی بازتاب ایدئولژی بورژوازی انگلستان درسدهٔ گذشته چون جامعه‌ای پیشرفته و نیرومند- ترین قدرت جهانی است که جز «اعتمادبنفس» و«خواستن توانستن است» به‌چیز دیگر نمی‌تواند بیندیشد.

۲- بدین گونه می‌بینیم که ازدیدگاه اجتماعی چندان جایی برای مقابله و مقایسهٔ این کارها باهم نمی‌ماند مگر اینکه بخواهیم تفاوت این اجتماعهارا نشان دهیم ودر چگونگی این تفاوت پژوهش کنیم یا اینکه بگوییم هدف همهٔ این کارها یکی است وآن بهروزی جامعه وافرادآن است. ولی اگر هدف همهٔ این نوشته‌ها را یکی بدانیم این بدان معنی‌خواهد بود که گلستان هم هدف داردیا به‌سخن‌دیگر دارای «اندیشهٔ مرکزی واساسی» است واین بانظر آقای دشتی برآنکه گلستان دارای هدف واندیشهٔ مرکزی وبنیادی نیست تضاد پیدا می کند. گذشته ازآن‌در واقع هدف مشخص این کارها نیزیکی نیست: ارسطو در اخلاق‌نیکوماخوس می‌خواهد اصول‌شیوه‌های درستِ رفتارافراد جامعهٔ «آزادگان» را به‌دست دهد. از نظر او بردگان، که اکثریت‌جوامع یونان را تشکیل‌می‌دادند، آدمیزاده بشمار نمی‌آیند وتنها ابزارهای ناطق‌اند و درموردآنان گفتگو ازاخلاق‌اصولاً معنی‌ندارد. ازاین رواگرچه دراین نظرارسطوهسته‌ای منطقی هست وآن اینکه نیك و بد ودرست ونادرست رفتار برای کسانی مفهوم‌دارد که‌آزادی اندیشه‌و کردار دارند نه‌بردگان که ازخود هیچ خواستی نمی‌توانستند داشت و می‌بایستی در هرکار و هر گام تنها فرمان خداوندان خود را انجام دهند با اینهمه اخلاق ارسطو طبقاتی است و هدف آن راهنمایی افرادطبقات فرمانروا است نه همهٔ‌آدمیان. درعوض سعدی بابرداشت «بنی آدم‌اعضای یك پیکرند» دراصل خواهان‌بهروزی همهٔ افراد جامعه وراهنمایی آنان است: افراد ازهرطبقه وپایگاه، ازهررنگ ونژاد و از هردین وایمان. و اما هدف ما کیاوللی درشهریار که نوشته‌ای از گونهٔ نصیحة‌الملوك سعدی یا قابوسنامهٔ

کیکاووس وشمگیر است راهنمایی حتی نه طبقات فرمانروا بلکه تنها شخص فرمانروا است. وساموئل اسمایلز باآنکه در کتابش نشان می‌دهد که بیشترمردان بزرگ صنعت و کشاورزی و دانش و سیاست بریتانیا از طبقات پائین اجتماع برخاسته‌اند و ازاین دیدگاه نوشته‌اش جنبهٔ توده‌ای دارد ولی هدف او در واقع پروردن وبهتر و بیشتر آماده کردن مردم انگلستان برای فرمانروایی برجهان است.

۳ـ وبالاخره آنکه گلستان اثری‌است باارزش ادبی ویژه ـ ارزشی که کمتر از ارزش اخلاقی واجتماعی آن نیست وهنوز که هنوزاست بزرگترین شاهکار نثر پارسی بشمار می‌رود. حال آنکه اعتماد بنفس ساموئل اسمایلز، اخلاق نیکوماخوس ارسطو و شهریار ماکیاوللی نوشته‌هایی اجتماعی وعلمی هستند و ازنظر ادبی ارزش ویژه‌ای ندارند. البته‌ارزش‌ادبی ویژهٔ گلستان نمی‌تواندمانع ازآن‌باشد که آنرا از لحاظ محتوی باهر نوشته وکاری در زمینهٔ حکمت عملی ومسائل اجتماعی بسنجیم تا به تفاوتهای آنهاپی برده سایه‌روشنهای یکی یادیگری راآشکارتر ببینیم. چیزی که هست آقای دشتی درمقایسهٔ گلستان بانوشته‌های مذکورازیک تفاوت درویژگی ساخت وپرداخت آنهاـ که بستگی به‌برون وشکل گفتار داردـ یکراست به یک نتیجه گیری ازلحاظ درون و محتوا رسیده‌اند. ایشان ازاین واقعیت که گلستان دارای ساخت وپرداختی چون اخلاق نیکوماخوس نیست و بگفتهٔ ایشان بی «سیستم» است نتیجه گرفته‌اند که اندیشهٔ مرکزی ندارد وازاین هم بیشتر: «نمی‌توان آنرا کتابی تربیتی واخلاقی نام نهاد.»[1]

ناگفته نماند که «اندیشهٔ مرکزی واساسی» یك نوشته و «سیستم» یا ساخت منظم آن یك چیز واحد نیست. با اینکه گلستان مانند اخلاق نیکوماخوس ساخت با سامانی ندارد ـودرمقام اثری دارای شیوهٔ ویژه در گفتار وویژگی برجستهٔ ادبی

۱. علی دشتی: قلمروسعدی، ص۲۴۷.

نمی‌توانسته‌هم داشته باشد- ولی دارای اندیشهٔ مرکزی است: یعنی آنچه که‌پیر در پایان‌گلستان «دُرِّ موعظه‌های شافی را درسلك عبارت کشیدن وداروی تلخ‌نصیحت‌را به‌شهد ظرافت بر آمیختن» می‌نامد.

درآنچه مربوط به‌برون وشکل سخن سعدی‌درگلستان است‌این اثرسعدی در ادبیات پارسی مانند ندارد وازاینرو مقایسهٔ آن ازنظرشکل وساخت گفتار باهراثر دیگر حکمتی کاری‌عبث خواهد بود. شگفت آنست که‌آقای دشتی که خود به‌این نکته نظرداشته‌اند وفصل دوم اثرخودرا باعنوان «ابداع سعدی» درواقع به‌نشان دادن بیمانندی‌گلستان تشخیص داده ودرفصل دیگرش باعنوان« گلستان»، می‌پرسند «نظیر گلستان را در آثار بزرگان گذشته کجا می‌توان یافت؟»[1] بازهم آنرا در کنار نوشته‌های بزرگان گذشته و آینده (نسبت به سعدی) گذاشته می‌نویسند:

البته از کتاب موجزی چون‌گلستان وحکایتهای کوچك آن متوقع صحنه‌سازیهای ویکتورهوگو نیستیم ولی انتظار داستانهای کلیله و دمنه را داریم.[2]

اگر گلستان با داستانهایی مانند کلیله و دمنه پرداخته می‌شد چه بسا چیزی از گونهٔ مرزبان‌نامه- گودرتراز بالاتر ادبی- ازآب درمی‌آمد. داستانهای کلیله و دمنه که متن اصلی آن «پنچاتانترا» شاید بیش ازهزارسال پیش از گلستان پرداخته‌شده درزمان‌سعدی‌نیز بیشتر برای‌خردسالان می‌توانسته‌دلچسب و آموزنده باشد. واگر سعدی درگلستان ابداعی کرده‌است آن کاربردن‌سرگذشتهای کوتاه از زندگی روزانه‌است که گاهی شکل‌لطیفه یابه گفتهٔ فرنگیان «آنکدت» را بخود می‌گیرد -چیزی که بنظرآقای دشتی‌امکان «ایجاز وقوت تعبیر»[3] را ازبرایش فراهم‌آورده

۱. همانجا.
۲. همانجا، ص۲۵۷.
۳. علی دشتی: قلمروسعدی، ص ۷۹.

واز سوی دیگر زمینهٔ درآمیختن بهتر آن با نظم و نتیجه گیریهای بایستهٔ اخلاقی و اجتماعی را به‌دست داده است.

واما اگر قبول داشته باشیم که گلستان در آثار بزرگان پیش از سعدی همانند ندارد آنگاه باید آن‌را از نظر ساخت و شیوهٔ سخن پیش ازهمه با تقلیدهایی که از آن شده است سنجید. ازمیان این تقلیدها، که هیچیک به‌آن اندازه کامیاب نبوده که‌از گلستان درگذرد یا حتی به پای آن برسد، شاید بهتر ـ دست کم اصیلتر ـ از همه اخلاق‌الاشراف عبید زاکانی سخنور نامی سدهٔ هشتم هجری باشد. اگر چه سر-گذشتهای این نوشته نیز کوتاه است و تاب هماوردی با داستانهای کلیله و دمنه را ندارد ولی آماج دوخردهٔ دیگر آقای دشتی بر گلستان نمی‌شود زیرا هم «سیستم» دارد وهم دیدن اندیشهٔ مرکزی واساسی آن که ریشخند آداب واخلاق تباه‌اشراف و «بزرگان» است کاردشواری نیست. با اینهمه وباداشتن نثرساده وروان، گذشته از نظر ادبی ازلحاظ درون و محتوی نیز به پای گلستان نمی‌رسد. پیش از هر چیز جامعیت وخلاقیت آن را ندارد.

باید گفت که سنجش قالب و محتوای سخن سعدی نه هدف این گفتار است و نه در گنجایش و توان آن. در اینجا تنها محتوا و اندیشه‌های بنیادی سخنان حکمتی او را در کنار یکی دو پرداختهٔ دیگر گذاشته به اختصار بررسی می کنیم.

اگر چه دامنهٔ چنین مقایسه‌ای بسیار گسترده است و بطور کلی می‌تواند هر گفتاری درباره حکمت عملی را دربر گیرد اما از دیدگاه یك برآورد عینی و منصفانه هرقدر شرایط زمانی ومکانی وساخت ومحتوای آن نوشته‌هایی که برای مقایسه برمی گزینیم به‌سخن سعدی نزدیکتر باشد بهتر خواهد بود. بیش از همهٔ آثاری با داستانها و سرگذشتهای آموزنده و نتیجه گیریهای اجتماعی واخلاقی و واجد ارزش ادبی دارای چنین شرایطی هستند. از این لحاظ کلیله ودمنه، قابوسنامه، سیاستنامه، اخلاق‌الاشراف عبید زاکانی، بهارستان جامی، پریشان قاآنی و آثاری ازاینگونه، مناسبتر ازهمه‌اند.

دریك پژوهش دامنه‌دار بیگمان مقایسهٔ سخنان حکمتی سعدی با اینگونه آثار، سودمند ودرمواردی ناگزیر خواهد بود. بویژه مقایسهٔ برخی نظریات قابوسنامه و سیاستنامه ـ که فقط مجموعه‌هایی از سرگذشتها و «اخبار» نیستند بلکه به‌مسائلی از سیاست و کشورداری و آداب و رسوم فرمانروایی آن دوران از نظر زمامداران نیز پرداخته‌اند ـ با نصیحة‌الملوك سعدی، بابهای اول گلستان و بوستان و بیشتر قصیده‌های وی که درآنها به‌ملوك اندرز می‌دهد ودیگر گفتارهای او در این زمینه می‌تواند روشنگر مسائل اجتماعی و اخلاقی بسیار باشد. ولی در این گفتار کوتاه مجال سخن نیست، مضافاً اینکه درچند مورد گذشته از برخی ازاین نوشته‌ها بمناسبتهایی یاد کرده‌ایم ولذا مقایسهٔ موردنظر را تنها با دونوشتهٔ نظری وعلمی درزمینهٔ اخلاق انجام خواهیم داد: با اخلاق ناصری از نصیرالدین طوسی و اخلاق نیکوماخوس از ارسطو.

علت انتخاب این دونوشتهٔ نظری، که بیش ازنوشته‌های دیگر در زمینهٔ حکمت عملی ازشرایطی که برشمردیم بدورند، نشان دادن نادرستی آن قسمت از منطق دشتی است که «اگر درسخن سعدی سیستم نیست این بمعنای نبودن اندیشهٔ مرکزی و بنیادی در نوشتهٔ او وتربیتی واخلاقی نبودن آن نیز هست». البته در نظرات اخلاقی سعدی در برابر این نوشته‌های نظری نوعی «افت ترازعلمی» دیده می‌شود. ولی چنانکه خواهیم دید این مقایسه یکسره بزیان نظرات اخلاقی سعدی هم نیست وتنها جنبه‌های ضعف آن نیست که دراین رهگذر آشکار می‌شود بلکه جنبه‌های قوت آن نیز هویدا می گردد.

طبیعی است که برای چنین سنجشی می‌شد هر نوشتهٔ نظری وعلمی دیگری را از متفکران ایرانی وغیرایرانی بر گزیدواگر انتخاب ما براین دونوشته قرار گرفته‌ازآنرو است که‌پای اخلاق نیکوماخوس راآقای دشتی‌خودبه‌میان کشیده‌اند، اگر چه استناد مشخصی به‌هیچ گفته‌ای ازآن نکرده‌اند. ولی کار خواجهٔ طوسی را ازآن‌رو به‌میان می‌آوریم که گذشته از همزبان و همزمان بودنش باسعدی

به گفتهٔ ویکنس خاورشناس انگلیسی، اخلاق ناصری «... بهترین اثر اخلاقی است که درسده‌های میانه درایران ـ اگر نه درهمهٔ قلمرواسلام ـ پرداخته شده است.»[1] صفت بهترین در اینجا پیش ازهر چیز معطوف به جامعیت این نوشته است. جلال همایی استاد دانشگاه‌این جنبه‌از نوشتهٔ‌طوسی‌را درادبیات فلسفی پارسی، درمقدمه‌ای که بر منتخب‌اخلاق ناصری نوشته چنین بیان می کند:

«کتاب‌اخلاق ناصری... درعلم اخلاق و حکمت عملی نوشته شده و رؤس مسائل ومطالب این علم‌را که حکمای بزرگ دربارهٔ هرسه قسمت (هر سه قسمت حکمت عملی. نگارنده) تهذیب اخلاق، تدبیر منزل وسیاست مدن درتألیفات خویش نوشته‌اند خواجه دراین کتاب جمع کرده.»[2]

خواجهٔ طوسی خود دراین‌اثر یادآور می‌شود که درنوشتن بخش اول آن «تهذیب اخلاق» از کتابی به همین نام از ابـن مسکویه[3] ودربخش سومش از سیاست مدن فارابی[4] وبطور کلی در پرداختن آن ازنوشته‌های پیشینیان ـ بویژه ابن سینا ـ بهره گرفته، ولی این آثار را رونوشت نکرده است.

اجتماع وفضیلت عمده ازدیدگاه خواجه نصیرطوسی

پدید شدن‌دانشمند ومتفکر بزرگی چون‌خواجه‌نصیرالدین‌طوسی‌درزمان سعدی یا دورانی که دانش وفلسفه رونق خود را ازدست داده وامکان پرداختن به‌آنها تقریباً ازمیان رفته خود پدیده‌ای استثنایی است. این استثنا فقط ازاینجا پیش می‌آید که خواجه درشرایط کاملاً متفاوتی زندگی می کند: او در دستگاه اسمعیلیان خدمت می کند: دستگاهی که با خلافت دریك‌نبردمرگ وزندگی ـ بمفهوم‌مادی ومعنوی

۱. نصیرالدین‌طوسی: اخلاق ناصری (چاپ انگلیسی) لندن ۱۹۶۴، ص۹.
۲. منتخب اخلاق ناصری به اهتمام جلال همائی، تهران ۱۳۲۰، ص ع، غ.
۳. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری تهران، جاویدان ۱۳۴۶، ص۵.
۴. همانجا، ص ۲۲۰.

آن هردو- در گیر است و برخورد آن با دانشها و اندیشه‌های فلسفی رویهمرفته نقطه مقابل برخورد خلافت ومقامات رسمی است.ولی حتی طوسی نیز ازتأثیر کلی جریان انحطاطی علوم بویژه فلسفهٔ آن دوران که‌دورشدن هرچه بیشترازواقعیات زندگی و درافتادن در گرداب استدلالهای کلامی‌پوك مظهری ازآن است بر کنار نمی‌ماند. این تأثیر دراستنباط کلی خواجه ازاجتماع وطبقات و همبستگی میان آنها نیز دیده می‌شود. گفتارهای او پیرامون این مسائل اگرچندقیاسی واستدلالی و بظاهر ساده ومنطقی است‌ولی نیك که‌بنگریم نامنظم وساختگی وذهنی‌ودور از واقعیت است. دربارهٔ چگونگی اجتماع واقسام آن بر آنست که:

چون افعال ارادی انسانی منقسم است بدوقسم، اول خیرات،دوم شرور، پس اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دوقسم. اول آنکه سبب‌آن از قبیل خیرات بود دوم آنکه سبب‌آن ازقبیل شرور بود. اول را مدینهٔ فاضله خوانند دوم را مدینهٔ غیر فاضله.[1]

بسیار روشن‌است که واقعیت دوگونه‌بودن «افعال ارادی» آدمیان دلیل برآن‌نیست که کسانی همیشه «خیرات» کنند و دیگران همواره «شرور». ازهمهٔ مردم در جریان زندگیشان‌کارهای نیك‌وبدهردو سرمی‌زند وتنها نسبت این‌دو بهم و«شدت» آنهاست که در کسان‌متناسب‌باپرورشی که در کودکی می‌یابند وآگاهی‌وخصایلی که پس از رشد وبلوغ دارا می‌شوند متفاوت است. گذشته از این معیار عینی کار-های نیك وبد درآخرین تحلیل، سود وزیان جامعه است. بسا کسانی که بگمان خودکاری نیك انجام می‌دهند واین کارشان برای دیگران بد است، زیرا به زیان آنان تمام‌می‌شود. وابسته نکردن «افعال‌ارادی» مردم به‌معیار سود وزیان اجتماع، بمعنای تهی کردن واژه‌های نیك وبداز محتوای واقعی آنهاست.

دیگرآنکه نیك وبد بودن‌کارهای ارادی‌آدمیان خود بخود نمی‌تواند دلیلی

۱. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری، ص ۲۵۳.

برای بخش جامعه‌ها بردو گونهٔ نیك و بد باشد. چنان «مدینه»هایی که سراپا نیك یا سرتاپا بدباشند وجود ندارند ودست کم درشرایط سده‌های میانه سخن ازجوامع فاضله به‌معنای مطلق آن راندن چیزی جز پندار مبتنی برآرزو نیست. هستهٔ این پندارآشکارا از جمهوری افلاطون گرفته شده که برآن رنگ ایمانی زده ومدینهٔ غیرفاضله را دربرابرآن گذاشته‌اند.

البته جامعه‌ها نسبت به‌یکدیگر می‌توانند رویهمرفته بهتر یا بدتر باشند، بسته به‌اینکه درآنها شرایط کار وآسایش وفرهنگ مادی ومعنوی در چه حد و سطحی و برای چه اندازه از مردم فراهم باشد. گذشته از آن دراوضاع واحوال سده‌های میانه که‌فرمانروایان، خداوندان مال‌وجان‌همهٔ مردمند چنانچه‌زمامداری خردمند و دادگستر برسر کشور یا جامعه‌ای استوار شود برخی شرایط «مدینهٔ فاضله» فراهم‌می گردد و اگرزمام کارها به‌دست‌آدمی نابخرد ونابکار افتد مدینه «غیر فاضله» می‌شود. خواجهٔ طوسی به این نکته نظر دارد، هرچند مانند بیشتر موارد دیگر از دریچهٔ ایمان به‌آن می‌نگرد. درفصل چهارم از گفتار سوم اثر خود (سیاست مدن) که عنوان «در سیاست ملك وآداب ملوك» را داردپیرامون انواع سیاست وسائس (سیاستمدار) می‌نویسد:

گوییم سیاست ملك که ریاست ریاسات باشد بردو گونه بود وهریکی را غرضی باشد ولازمی. اما اقسام سیاست: اول سیاست فاضله باشد که آنرا امامت خوانند وغرض ازآن تکمیل خلق بود ولازمش نیل سعادت. دوم سیاست ناقصه بود که‌آنرا تقلب خوانند وغرض ازآن استعباد خلق بودو لازمش شقاوت ومذلت.

وسائس اول تمسك به‌عدالت کند ورعیت را بجای اصدقا دارد ومدینه را از خیرات عامه مملونماید وخویشرا مالك شهوات دارد.

وسائس دوم‌تمسك به‌جور کند و رعیت را بجای خول وعبید دارد ومدینه

را از شرور عامه مملو نماید و خویشتن را بندهٔ شهوات دارد.[1]

اندازهٔ تأثیر نقطه نظرهای ایمانی در نظرات اجتماعی خواجه آنگاه که در فصل سوم همین گفتار زیر عنوان «در اقسام اجتماعات و شرح احوال مدن» پیرامون چگونگی مردم مدینهٔ فاضله سخن می‌دارد بهتر دیده می‌شود. او با تکیه به شعار «المسلمون ید واحده علی من سوائهم» (مسلمانان دست یکتا هستند بر آنانکه جز ایشان‌اند) می گوید: «اهل مدینهٔ فاضله اگر چه مختلف باشند در اقاصی عالم بحقیقت متفق باشند چه دلهای ایشان بایکدیگر راست بود و به‌محبت یکدیگر متجلی باشند.»[2]

ولی این سخنان خواجه مانند شعار برادری گفته‌هایی دور از واقعیت زندگی است زیرا پایه و اساس نظر او را دربارهٔ چگونگی همبستگی میان افراد اجتماع در واقع همان منطق شناختهٔ دوران بردگی و سده‌های میانه مبنی بر همانندی جامعه به تن آدمی و فرمانروایی سر یا دل و خدمتگذاری دست و پا و دیگر اعضا تشکیل می‌دهد: «هریکی از ارکان منزل نسبتاً با منزل به‌مثابه هریکی از اعضای مردم باشد نسبت با مجموع بنیه. بعضی رئیس و برخی مرئوس، جمعی شریف و گروهی خسیس.»[3]

و در فصل پنجم از مبحث دوم «در سیاست خدمه و عبید» می گوید: «بباید دانست که خدم و عبید در منزل به‌منزلهٔ دست و پا و جوارح دیگر باشند از بدن.»[4]

ناگفته نماند که طوسی چون بسیاری دیگر از دانشمندان و حکما در همانندی زیردستان یا «خدم و عبید» به دست و پا و دیگر جوارح بدن راه اطلاق نمی‌پوید و تا اندازه‌ای به جنبهٔ دیگر مسئله نیز نظر دارد. در همین جا می‌افزاید:

۱. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری، ص ۲۷۵.
۲. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری، ص۲۵۸.
۳. همانجا، ص۱۸۰.
۴. همانجا، ص ۲۱۴.

«و اگر نه وجود این طایفه بود ابواب راحت مسدود گردد و بتوسط قیام وقعود متواتر وحرکات وسکنات مختلف واقبال و ادبار متوالی که مقتضی تعب ابدان و سقوط هیبت و ذهاب و قار باشد بمهمات قیام نتوان نمود. پس باید که بر وجود این جماعت شکر گذاری بشرط بجا آورند و... انواع رفق ومدارات ولطف ومواسات دراستعمال ایشان بکار دارند.»[1]

با اینهمه، چنین یادآوری درنزد خواجهٔ طوس جنبهٔ استثنایی دارد واصلی بنیادی وعمده‌نیست، اگرچه احتمال زیادآنست که‌آن‌منطق‌سده‌های میانه‌ای را بهمراهی گفتار سوم کتاب از خود «معلم دوم» (فارابی) گرفته باشد.[2] در هر حال چه مایه تفاوت است میان این استنباط تأییدآمیزازشرایط موجود در اجتماع با نظرسعدی پیرامون چگونگی همبستگی میان سروتن جامعه در سده‌های میانه: «پادشاهان سرند و رعیت جسد، پس نادان سری باشد که جسد خود را به دندان پاره کند.»[3]

یا آن دوبیتی که پیشتر ازآن یاد کردیم:

ضرورت است که‌افراد را سری‌باشد وگرنه ملك نگیرد به هیچ روی‌نظام

بشرط آنکه بداند سر اکابر قوم که‌بی‌وجود رعیت‌سری است‌بی‌اندام[4]

برای یك داوری مستدلتر دربارهٔ سیستم اخلاقی خواجه طوس نگاهی به فضیلت عمدهٔ او می‌اندازیم و آنرا با فضیلت نظیر نزد سعدی می‌سنجیم. چنانکه پیشتر دیدیم فضیلت عمدهٔ هرسیستم اخلاقی تا اندازهٔ زیادی بطور فشرده ماهیت بنیادی آن سیستم را منعکس می کند. فضیلت عمدهٔ طوسی به‌پیروی ازمکتبهای

۱. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری، ص ۲۱۵.
۲. همانجا، ص۲۲۰.
۳. کلیات سعدی، (نصیحة الملوك)، ص ۵۳.
۴. همانجا،(صاحبیه)، ص۸۴۴.

اخلاقی کلاسیك، «عدالت» است. هم او خود این نکته را به‌شیوهٔ استدلالی ولی بسیارانتزاعی وبر کنده از واقعیت ثابت می کند. درفصل هفتم از بخش دوم گفتار نخست همان تهذیب اخلاق تحت عنوان «در بیان شرف عدالت بر دیگر فضایل...» می نویسد:

لفظ عدالت از روی دلالت مبنی است از معنی مساوات[1] وتعقل مساوات بی‌اعتبار وحدت ممتنع وچنانکه وحدت به‌مرتبهٔ اقصی ودرجهٔ اعلی از مراتب ومدارج شرف و کمال مخصوص وممتاز است و سریان آثار اواز مبدأ اول که واحد حقیقی اواست درجملگی معدودات مانندفیضان انوار وجود است ازعلت اولی که موجود مطلق اوست در جملگی موجودات. پس هر که به وحدت‌نزدیکتر وجود او شریفتر. بدین سبب درنسبت‌هیچ نسبت شریفتر ازنسبت مساوات نیست چنانکه در علم موسیقی مقرر شده است ودر فضایل هیچ فضیلت‌کاملتر ازفضیلت عدالت نیست چنانکه درصناعت اخلاق معلوم می‌شود چه نسبت حقیقی عدالت است وجز او هر چه است نسبت به‌او اطرافند ومرجع همه به‌او.[2]

دراینجا باز گواه‌استدلالهای کلامی وساختگی هستیم که ریشه‌اش از دوری آنهااز واقعیت زندگی و کوشش دراشتقاق اصول‌اخلاقی از احکام حکمت‌الهی ودانش‌دین آب می‌خورد. درسخنان بالاچنداصل وحکم آمده که اگرچند ظاهراً بهم بستگی زنجیروار دارند واز یکدیگر ناشی می‌شوند ولی در واقع همبستگی استواری میان آنها نیست.

خواجهٔ طوسی پس ازشناساندن واژهٔ عدالت ازاصل کلامی «موجود مطلق بودن‌علت اولی» به‌این نتیجه‌می‌رسد که«هر که به‌وحدت‌نزدیکتر وجود اوشریفتر» وسپس از این نتیجه به‌دونتیجهٔ دیگر: یکی آنکه «هیچ نسبت شریفتر ازنسبت

۱. این واژه راطوسی بمفهوم امروزی نصفت، عدل وتعادل بکار می‌برد.
۲. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۰۰.

مساوات نیست» ـ که بنظروی درعلم موسیقی نیزمقرر شده ـ ودیگری آنکه «هیچ فضیلت کاملتر ازعدالت نیست» بدانگونه که دراخلاق معلوم می‌شود. چگونگی این «معلوم‌شدن» دراینجاروشن نشده حال آنکه حکمی که برمبنای «صناعت‌اخلاق» باید معلوم گردد همین «شرف عدالت بر دیگر فضایل» است.

پس ازاین رشتهٔ سخن را به‌شناساندن«عادل» وانواع آن می کشاند. دادگر را کسی می‌داند که «مناسبت ومساوات می‌دهد چیزهای نامتناسب ونامتساوی را»[1] واز گفتگوهای نظری خود نتیجه می گیرد که استواری عدالت مستلزم وجود سه شرط‌است: ناموس الهی، حاکم‌انسانی ودینار.[2] این عوامل تنها شرایط دادگری و دادگستری نیستند بلکه‌خود اجرا کنندهٔ آن‌نیز می‌باشند. طوسی برای تأیید گفتهٔ خود که «ناموس اکبرمن عندالله» است استناد به نـامهٔ نیکوماخوس ارسطومی کند. ولی همانگونه که ویکنس نیز یادآوری می کند ایـن استناد بجا نیست[3] زیـرا ارسطو چنین گفته‌ای ندارد. به‌احتمال زیاد خواجه این استناد را هم از دیگران گرفته است.

در نظرات اخلاقی سعدی دادگری و عدالت‌مظهر وشکل مشخصی ازفضیلت عمدهٔ او که نیکوکاری است مربوط به بالاترین‌لایهٔ اجتماع است. چنانکه در بند گذشته دیدیم سعدی درنوشته‌هایش به شناساندن دادگری، نشان دادن جـای آن درمیان فضیلتهای دیگر وچند وچون‌اهمیت‌آن نمی‌پردازدولی بانمونه‌های‌زنده‌ای که از وضع وحال مردم گرفته رساتر از هـر تعریف و توصیف استدلالی مـاهیت آنرا می نمایاند.

بالاخره طوسی متناسب باسه شرط نامبردهٔ دادگستری و در برابر سه گونه دادگر سه گونه ستمگر می گذارد و بـرای تـأکید آن باز به ارسطو استناد

۱. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری، ص ۱۰۲.
۲. همانجا، ص. ۱۰۳
۳. اخلاق ناصری.چاپ انگلیسی، ص۲۸۲.

می کند[1]:

و برمنوال‌سخن ارسطاطالیس وقواعد گذشته جائرسه نوع‌بود. اول‌جائر اعظم وآن کسی بود که ناموس الهی را منقاد نباشد. دوم جائر اوسط و آن کسی بود که حاکم را مطاوعت نکند. سوم جائر اصغر و آن کسی بود که برحکم دینار نرود وفسادیکه ازجور این مرتبه‌حاصل آیدغصب ونهب اموال وانواع دزدی‌وخیانت باشد وفسادی که ازجورآن دو مرتبهٔ دیگر باشد عظیم‌تر ازاین فسادها بود.[2]

دیدن این نکته دشوار نیست که با همهٔ شیوه استدلالی طوسی درتجزیه وتحلیل و ساخت واجد «سیستم» نوشتهٔ او بنیاد عمده و کلی آراء اخلاقی وی را نیز ـ چون بیشتر حکماوفلاسفهٔ آن دوران ـ منطق جامعهٔ فئودالی‌واصول کلامی تشکیل‌می‌دهد و بانقطه‌نظرهای اخلاقی سعدی، که باهمهٔ پراگماتیسم خود و نداشتن ساخت و سیستم منظم از زندگی روزانهٔ مردم ریشه می گیرد تفاوت اصولی دارد.

مظهر بسیار گویای تفاوت اصول و آموزشهای اخلاقی طوسی و سعدی چگونگی استنباط آن دو ازستم‌وستمگری است. طوسی بنابرحکمت «کلاسیك»، ماهیت ستمگری را بطور کلی درسر باز زدن ازفرمان می‌بیند، و این در آخرین تحلیل بینشی ازدیدگاه زبردستان است. ولی برای سعدی به‌پیروی از منطق سادهٔ زندگی محتوای‌بنیادی ستم، عبارت ازمردم‌آزاری است‌وبزرگترین ستمگر کسی است که بیش از دیگران مردم‌را رنجه می‌دارد اگرچه به باور خودناموس الهی‌را منقاد باشد.درشرایط سده‌های میانه کمترفرمانروای ستمگری رامی‌توان یافت که بنام ناموس الهی ستم نورزیده باشد. در بیت‌های زیر،سعدی تصویرروشنی‌از«جائر اعظم» و حال‌وروز مردم بدست می‌دهد که ازهمهٔ تعریفها واستدلالهای طوسی‌بهتر ماهیت ستمگری را نشان می‌دهد:

۱. در اخلاق ناصری بیش از چهل بار به‌ارسطو استناد شده است.
۲. نصیرالدین‌طوسی: اخلاق ناصری، ص ۱۰۴.

حکایت کنند از جفا گستری — که فرماندهی داشت بر کشوری
در ایام او روز مردم چوشام — شب ازبیم او خواب مردم حرام
همه روز نیکان از او در بلا — بشب دست پاکان از او بردعا[1]

فضیلت عمده‌درجامعهٔ ارسطو

ارسطو ازلحاظ شرایط زمانی ومکانی و ویژگیهای جهان‌بینی خود یکی ازدور-ترین متفکران نسبت به‌سعدی است. وی نزدیک به ۱۷ سده ازسعدی فاصلهٔ زمانی دارد، فاصلهٔ شرایط اجتماعی واندیشه و باورجوامع آن دو نسبت بهم نیز کمتر از آن نیست: ارسطو وابسته به‌جامعهٔ کوچك وریز باقتی از دولتشهرهای یونان است که براقتصاد برده‌داری استوار است ودرآن دین طبیعی یا باور وایمان مبنی بر پرستش نیروهای طبیعت‌وخدایان نمایندهٔآنها درحال ازمیان رفتن است ولی هنوز یك دین مشخص وسازماندار با خدای یگانه و «آبستره» جای‌آن‌را نگرفته است. اما سعدی در جامعهٔ بسیار گسترده ورنگارنگ اسلامی درسده‌های میانه که بنیاد اقتصادی آن را ساخت فئودالی تشکیل می‌دهد ودارای دین سازمان یافته با اصول و نهادهای ریشه گرفته بر پایهٔ پرستش خدای یگانه است دیده به‌جهان می گشاید.

بالاخره تفاوت دیگر ازلحاظ وضع دانش وفلسفه دراین دوجامعه وموقعیت شخصی ارسطو وسعدی نسبت به‌آنهاست. درجوامع یونان دوران ارسطو دانشهاتازه از درون دانسته‌های محدود وآمیخته به‌اوهام وخرافات بیرون می‌آیند وبنیان می گیرند. ارسطو خودچون یکی ازبزرگترین دانشمندان و متفکران دوران باستان با دانش جامع و«آنسیکلوپدیك» خویش دربنیانگذاری شاخه‌هایی ازعلوم مانند فیزیك، زیست‌شناسی (جانوران)، اخلاق، سیاست، منطق و روانشناسی نقشی

۱. کلیات سعدی، (بوستان)، ص ۲۶۰.

برجسته دارد. ولی سعدی پیش‌ازهرچیز سخنور است وفعالیت هنری او درشرایطی انجام می گیرد که دانش وفلسفه پس ازیکدوران دوسه سده‌ای شکوفندگی، به دنبال سلطهٔ تعصب دینی وآشفتگی اوضاع اجتماعی راه خمودگی وتباهی می‌پیماید ودرفرجام آن حتی امکان یك آشنایی بالنسبه ژرف وجامع درخور سخنوری چون او به‌حکمت نظری را نمی‌یابد.

با اینهمه آنچه لزوم‌چنین مقایسه‌ای راپیش می‌آورد گذشته از استنادآقای دشتی به اخلاق‌نیکوماخوس برای نشان‌دادن اینکه‌گلستان اندیشهٔ مرکزی نداردآن واقعیت است که نوشته‌ها وکارهای حکمتی متفکران دوران سعدی وپیش از او (بویژه در سده‌های سوم، چهارم وپنجم هجری) پراست ازاندیشه وباور فیلسوفان یونانی و بیش از همه افلاطون وارسطو. نکتهٔ شایان توجه آنست که بیشتر حکما درحالی که‌از اندیشه‌های افلاطون‌الهام می گیرند اصرار دارند که‌آنهارا به‌ارسطو نسبت دهند. گویی استناد به‌ارسطو درسده‌های میانه هم باب بوده، چنانکه اخلاق ناصری نیز ازاین هنجار بر کنار نمانده است. ویکنس‌در پیشگفتاری که برترجمهٔ انگلیسی این اثرنگاشته می گوید: «تذکار اینهمه نام ارسطو درسراسر نوشته‌ای که انباشته از روح افلاطون است مایهٔ شگفتی است.»[1]

ازاین لحاظ شاید نگاهی به‌نظرات اخلاقی افلاطون ـ که هستهٔ‌آن همان آموزشهای سقراط‌است‌ـ وسنجیدنشان بااصول اخلاقی طوسی و ارسطو می‌توانست پرتوبیشتری براین گفتگو بیفکند. امااز‌آنجا که چنین سنجشی سخن را از چارچوب این گفتار بیرون می‌برد ازآن درمی گذریم ومقایسهٔ باارسطو رانیز به‌یکی دواصل عمدهٔ اجتماعی واخلاقی اومحدود می کنیم.

با آنکه بنیاد جهان‌بینی ارسطو بررد اندیشه‌ها وآرای استاد او افلاطون و تجدید نظر درآن نهاده شده با این حال وی برخی ازنظرات اجتماعی استاد را

۱. اخلاق ناصری، چاپ‌انگلیسی، ص۱۸.

می‌پذیرد. البته جز این نیز نمی‌تواند باشد، زیرا هر اندازه‌هم جهان‌بینی ارسطو نقطهٔ عطفی درفلسفه و بینش اجتماعی زمان خود بشمارآیدبازهم بر زیربنای‌اقتصاد برده‌داری جوامع یونان استوار است. ازجمله نظراتی که ارسطو می‌پذیرد یکی لزوم وجودبرده درجامعه است که‌افلاطون دراثرخود بنام جمهود مطرح کرده‌است. تنها تفاوت میان آنها دراین مورد تبار برده‌هاست: درحالیکه افلاطون با شیوهٔ اندیشه «ایده آلی» خود خواهان آنست که برده‌های جمهوری او غیر یونانی باشند ارسطو با برونگرایی خود و بانگریستن برمسائل اجتماعی از دیدگاه اقتصادی پافشاری ویژه‌ای براین نکته ندارد. آنچه ازلحاظ او اهمیت دارد نقش اقتصادی برده است. در اثرعمدهٔ اجتماعی خود بنام سیاست که آنرا برپایهٔ بررسی قوانین ۱۵۸ دولتشهرآن دوران یونان پرداخته است برده را تنها ابزار ناطق می‌شمارد.[۱]

نکته‌نظر اجتماعی دیگری راکه ارسطو از افلاطون گرفته اشکال و انواع فرمانروائیهاوچگونگی‌خوب‌وبدآنها است‌ودراین‌موردمی کوشد به‌نظریهٔ‌افلاطون مبنی بردو گروه سه گانهٔ حکومتهای خوب و بدتوجیه ومحتوای منطقی بر پایهٔ عینی بدهد. معیار خوبی و بدی فرمانرواییها ازلحاظ او نه شکل آنها بلکه آن واقعیت است که این حکومتها نمایندهٔ سود چه طبقاتی از اجتماع و چه اندازه از مردم هستند و درعمل قدرت ازآن کدام بخش ازجامعه است. اینجا است که نزد ارسطو درمقام نمایندهٔ طبقات میانهٔ‌جامعهٔ دوران خود اصل «میانه روی» که‌مقولهٔ مرکزی درفلسفهٔ اجتماعی او است به میان می‌آید: اگر قدرت در دست یکنفریا عده‌ای قلیل متمرکز شود «تیرانی» یا خودکامگی و الیگارشی یا فرمانروایی گروهی کوچك از بالاترین لایهٔ اجتماعی پدید می‌شود واگر قدرت به‌دست همه بیفتد آنارشی یا بی‌قدرتی وهرج ومرج دست می‌دهد که هرسه بدند. از اینرو به

۱. ارسطو، سیاست، دفتر یکم، بندهای ۲ و۵.

نظر او، قدرت حکومتی باید درمرز میانهٔ این دو وضعیت یا اینکه در دست طبقات میانه- که در دولتشهرهای یونان نیز اکثریت آزادها را تشکیل می‌دادند- جا گیرد.

میانه‌روی بویژه در سیستم اخلاقی ارسطو نقش بزرگی دارد و پایهٔ همهٔ فضایل اخلاقی او را تشکیل می‌دهد. به‌نظر او همهٔ فضیلت‌ها مرز میانهٔ دو کیفیت سرشتی کرانه‌ای‌اند: مانند دلیری که میانهٔ گستاخی وبزدلی است، داد و دهش که میانهٔ پستی ومشت بستگی وریخت وپاش است‌وازاینگونه. پس از ارسطو وبه‌پیروی ازاو میانه‌روی درنزد بسیاری‌ازفیلسوفان‌مهمترین مقولهٔ اخلاقی می گردد وشماری ازحکیمان قلمرو اسلامی- آنچنانکه درمورد طوسی نیز دیدیم- عدالت را چون فضیلت عمدهٔ اخلاقی از اصل میانه‌روی و «مساوات» یا «خیرالامور اوسطها» فرو می گیرند.

و اما فضیلت عمده درنزد ارسطو نیز نیکوکاری است، اگرچه بانیکوکاری سعدی دارای تفاوت کیفی است. ازلحاظ ارسطو نیکوکاری دونوع است: اتیکی و دیانواتیکی.[1] نیکوکاری اتیکی جنبهٔ احساساتی وقصدی دارد و درفعالیت عملی آدمیان رخ‌می‌دهد ونیکوکاری دیانواتیکی جنبهٔ تعقلی وحکمتی‌دارد ودرفعالیت ذهنی ونظری آنان پدید می گردد. دراولی، بیشتر عادتها، احساسات وخواستها که عواملی نهادی وسرشتی آدمیانند نقش عمده دارند ودر دومی خردمندی واندیشه-گری: آنچه که بطور عمده از راه اندوختن دانش و حکمت فراهم می گردد. فضیلت‌عمدهٔ ارسطودومی‌است: یعنی‌نیکوکاری دیانواتیکی یافعالیت نظری وعلمی.[2] ولی درنزد سعدی، چنانکه دیدیم، فضیلت عمده بطور کلی نیکوکاری است، نیکوکاری ناشی ازاحساسات واراده یا به‌اصطلاح ارسطو نیکوکاری اخلاقی، واین چیزی است که در نردبان مراتب فضیلتهای ارسطو در پائین‌ترین پله‌ها جای

۱. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، دفتر یکم، بند ۱۲، Dianoethics.
۲. همانجا، دفتر ششم، بند۱.

دارد.

البته دراین تفاوت میان نیکوکاری اتیکی و دیانواتیکی نزد ارسطو تا اندازه‌ای واقعیت بی‌ارجی کار بدنی در جوامع برده‌داری نیز منعکس است. در آن‌جوامع، کار بدنی ویژهٔ برده‌ها وطبقات‌پایین اجتماع است ونه تنها ارزشی‌ندارد بلکه پست هم‌شمرده می‌شود وتنها کار فکری‌است که ارج‌دارد. بازمانده‌های‌چنین استنباطی اگرچه تا به‌امروز هم کشیده شده ولی حتی دیگردر دوران فئودالیته به آن شدت زمان برده‌داری نیست. سعدی از لحاظ اخلاقی تفاوتی میان کار بدنی و فکری نمی گذارد وکاررا، هرچه باشد، مایهٔ سربلندی می‌شمارد:

هر که نان از عمل خویش خورد　　منت از حاتم طایی نبرد[1]

نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود　　مزد آن گرفت‌جان‌برادر که‌کار کرد[2]

این تفاوت میان‌فضیلتهای عمدهٔ سعدی وارسطویك چیز تنها ذهنی‌واستنباطی نیست. از دیدگاه برونگرایی نیز بیگمان دانش وشناخت پدیده‌های طبیعت و اجتماع بزرگترین‌وسیلهٔ خدمت به‌جامعهٔ‌انسانی‌را به‌دست‌می‌دهد وتنها یك‌خدمت دانشمند برجسته‌ای‌به‌اجتماع ـیانیکوکاری دیانواتیکی اوـ می‌تواندازهمهٔ نیکو-کاریهای اتیکی سراسر زندگی‌یك تن ارزش بیشتری داشته باشد. بدینگونه در فضیلت‌عمدهٔ سعدی‌وبر بنیادآن ماهیت‌نظرات‌اخلاقی او دربرابر‌فضیلت عمده وبطور کلی‌سیستم‌اخلاقی ارسطو درواقع قدری افت نشان می‌دهد.

نکته نظرهای اخلاقی‌سعدی با ویژگیهای پراگماتیستی وـتا اندازهٔ زیادی غریزی‌آن، اخلاق اورابصورت اخلاق‌قصدی‌ـ احساساتی که ویژگی همهٔ‌اخلاقهای ایمانی‌خردگریزاست درمی‌آورد.ازلحاظ سعدی‌معیارارزیابی‌یك‌عمل اخلاقی‌بطور عمده‌احساسات‌وخواست‌افراد (درهمدردی‌وکمك) است. گاهی‌این معیار چنان از واقعیت زندگی‌جدا شده و دور می گردد که بیشتر رنگ انگیزهٔ ایمانی در نیکو-

۱. کلیات سعدی (گلستان)، ص۱۳۸.
۲. همانجا (قصاید)، ص ۴۲۹.

کاری را به‌خودمی گیرد، اگرچه مانند همهٔ آموزشهای اخلاقی خرد گریز دارای هسته ومحتوای تکروانه وخودخواهانه است:

تو نیکویی کن و در دجله انداز　　　که ایزد در بیابانت دهد باز[1]

با اینهمه باید مواظب بود که ارزش منفی این افت رابیش از آنچه درواقعیت هست بالانبریم. فضیلت عمده ومحتوی کلی اخلاق ارسطو نیز باآنکه دربرابر همهٔ انیکها -چه غیر تعقلی وچه تعقلی- دردوران باستان وسده‌های میانه در بالاترین سطح است خالی از کمبود نیست وریشه‌این کمبودها ازبینش اجتماعی ارسطو آب می‌خورد. دراینجا مابه‌یکی‌دوتا ازمهمترین آنها اشاره می کنیم:

یکی اینکه دامنهٔ آموزشهای اخلاقی ارسطو محدود به آزادهاست. واقعیت آدم نشمردن بردگان‌خود کمبودی بنیادی درسیستم اخلاقی ارسطو است. بردگان اگر ازآزادی عمل محرومند و از اینرو در برابر خداوندانشان مسئولیت اخلاقی ندارند این دلیل‌آن نیست که واجد احساسات انسانی و خواست و توانایی انجام نیکوکاری «اتیکی» نیستند، بگذریم از اینکه در همان دوران باستانی از میان بردگان، خردمندانی چون«ازوپ» ومردانی چون اسپارتاکوس بپا خاسته‌اند. این محدودیت بینش اخلاقی واجتماعی ارسطو کجا وآن سعهٔ نظر سعدی در «بنی‌آدم اعضای یك‌پیکرند» کجا؟

دوم اینکه فضیلت عمدهٔ ارسطورا در واقع آزادها و حتی همهٔ افراد طبقات بالای اجتماع نیز نمی‌توانند پیروی کنند. در جوامع برده‌داری (و نه تنها برده- داری بلکه در جوامع فئودالی و حتی در شرایط امروزی نیز) با سطح پایین فرهنگ همگانی، نیکو کاری «دیانواتیکی» در عمل به صورت خواستی ایده آلی واوتوپیك[2] باقی می‌ماند.

۱. همانجا(مثنویات)، ص۸۶۰.

۲. اوتوپیا،عنوان‌نوشتهٔ تامس‌مور(Thomas More ۱۴۷۸–۱۵۳۵) سیاستمدار انگلیسی، نام جزیره‌ایست خیالی که مور جامعهٔ خوشبخت خیالی خود رادرآن جاداده وجان خودرا ←

سوم ـ و مهمتر از همه ـ اینکه فعالیت علمی و نظری هنوز بخودی خود نمی تواند عالیترین فضیلت اخلاقی بشمار آید، بلکه فقط شرط بایستهٔ آن می تواند باشد. شرط کافی برای آنکه فعالیت نظری و علمی به صورت فضیلت اخلاقی درآید همراه شدن آن با احساسات است، احساسات آدمیگری و آدمدوستی.

این چگونگی با در نظر گرفتن همبستگی میان دانشها و اخلاق در سپهر آگاهی بهتر نمایان می گردد. دانشها و «مُرال» چون شکلهای مختلف آگاهی اجتماعی در کنار هم جای می گیرند و بر روی هم تأثیر ژرف دارند. ولی جا گرفتن این آگاهیها در کنار یکدیگر به معنای همتر ازی آنها از دیدگاه تجرد و آبستراکسیون نیست. از این لحاظ دانشها چون مجردترین شکل آگاهی اجتماعی و مظهر فعالیت کلاً نظری و فکری بطور کلی در بالاترین پلهٔ مراتب جای دارند و اخلاق چون پدیده‌ای مرزی میان دو سپهر احساسی و اندیشه‌ای (از آگاهی اجتماعی) در پله‌های پایین‌تر.

از این بالا و پایین جا گرفتن دانشها و اخلاق در سپهرهای آگاهی اجتماعی به هیچ رو نمی توان نتیجه گرفت که آشنایی یا تسلط بر دانشها (و حتی علم اخلاق) بخودی خود مایهٔ دارا شدن فضیلت‌های اخلاقی می‌شود. برای داشتن فضایل اخلاقی گذشته از آگاهی اندیشه‌ای (و یا آگاهی علمی) آگاهی احساسی و احساسات ـ که خود از سپهر آگاهی احساسی است ـ نیز لازم است. افراد بی‌احساسات و «سنگدل» هر اندازه مدارج دانش را بپیمایند آدمیگری ـ بمعنای واقعی و نه ظاهری آن ـ نخواهند آموخت.

ولی اگر اخلاق نمی‌تواند بخودی خود از دانشها ناشی گردد دانشها نیز خود

→ برسر آن گذاشته است. دور از واقعیت بودن چنین جامعه‌ای ـ بویژه در آن زمان ـ مایهٔ آن شده که هرگونه اصول، قوانین و طرحهای اجتماعی را که عملی نبوده تنها بر پایهٔ آرزو استوار شده باشند اوتوپیک بنامند.

بخود از اخلاق پدید نمی‌شوند. فضایل اخلاقی که در اثر پرورش بایسته و داشتن احساسات وعادتهای نیك در آدمی هستی می‌یابند هنوز به معنای دانش و داشتن آگاهی اندیشه‌ای نیستند. محمد جناب‌زاده با اتکاء به‌نیم‌بیتی از یك قصیدهٔ سعدی که «علم آدمیت است وجوانمردی وادب» نتیجه می گیرد که: «درقطعهٔ فوق... یك نکتهٔ حساس دیگری هم درآن خوانده می‌شود که سعدی علم را مولود اخلاق... می‌داند.»[1] حاجت به‌اثبات نیست که با استنادبه‌یك نیم بیت نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت. منظور سعدی در اینجا لزوم پیوستن دانش با اخلاق برای «بحقیقت آدمی بودن» وبیهودگی دانش بدون داشتن صفات آدمی‌است. این نکته ازبیت دیگر همین قصیده به‌روشنی دیده می‌شود:

دعوی‌مکن که‌برترم ازدیگران بعلم چون کبر کردی‌ازهمه‌دونان‌فروتری
علم آدمیت است وجوانمردی وادب ورنه ددی به صورت انسان مصوری[2]

سعدی این نکته را در گلستان باوضوح بیشتری نشان می‌دهد:

معصیت ازهر که صادر شود ناپسندیده است و از علما ناخوبتر که علم سلاح جنگ‌شیطان‌است‌وخداوندِ سلاح‌راچون به‌اسیری برندشرمساری بیش بود.

عام نادان پریشان‌روزگار به ز دانشمند ناپرهیزگار[3]

ازهمین مختصر نیز تااندازه‌ای‌می‌توان دید که‌اگرچه نکته نظرهای‌اخلاقی سعدی و پراگماتیسم‌آن ازدیدگاه علمی ـ یا داشتن ساخت منظم گفتار واستدلالی ونظری بودن محتواـ بااصول‌آموزش مکتبهای راسیونالیستی و تعقلی اخلاق در یك ترازنیست بااینهمه این «افتِ تراز» درنزد سعدی پدیده‌ای یکسره منفی‌نیست

۱. محمد جناب‌زاده: تعلیم وتربیت درنظرسعدی، ص۸۷.
۲. کلیات سعدی، ص۴۷۷.
۳. همانجا، ص ۲۰۳.

و باجنبه‌های مثبت بسیار باارزشی همراه شده است که در گسترش دامنهٔ شمول و احتوای اصول اخلاقی او نمودار می گردد.

البته همبستگی میان افت تراز علمی یك گفتار و گسترش احتوای آن یك همبستگی قانونمند نیست و هرافت تراز علمی مایهٔ گسترش ناگزیر دامنهٔشمول آن نمی‌شود. بهترین گواه این نکته نوشته‌هایی چون بهارستان جامی وپریشان قاآنی است که به‌رغم پایین بودن سطح علمی آنها دامنهٔاحتوایشان نیز محدودتر شده است. گستردگی دامنهٔ بینش اجتماعی و نکته نظرهای اخلاقی سعدی بیش از هر چیز مرهون آن ویژگیهای شخصی اواست که در بخشهای یکم و دوم کوشیدیم خطوط کلی و انگیزه‌های تاریخی و اندیشه‌ای آنرا نشان دهیم. امرسن فیلسوف و نویسندهٔ معروف امریکایی تعریف گویایی از چکیدهٔ این ویژگیها را می‌دهد، آنگاه که سعدی را «سرایندهٔ دوستی، دلدادگی، از خودگذشتگی و صفا»[۱] می نامد.

ت ـ سعدی در «قلمرو دشتی»

در گفتارهای پیشین از قلمروسعدی و برخی موارد آن درارزیابی از جهان باور و اندیشهٔ سعدی یاد کردیم. ولی این یادآوری‌ها پراکنده ودربارهٔ مسائل مختلف بود ودرآنها از زاویه‌های گوناگون به‌این نوشته نظرافکندیم. دراینجا برای بدست آوردن تصویر یکپارچه‌ای از داوری دشتی دربارهٔ جهان‌بینی سعدی به‌یك بررسی همبستهٔ آن نکته نظرها ونکات دیگر وجستجوی انگیزه‌ها و ریشه‌های این داوری می پردازیم.

بیگمان دشتی درپرداختن این نامهٔ مفصل پانزده فصلی رنج فراوانی برده، که البته‌دربخش بررسیهای‌سخن‌سعدی‌ازدید گاه‌ادبی رنجی‌عبث نیز نبوده‌ونتایج پرارزشی

۱. ر. امرسون: «پیشگفتار» بر برگردانده‌گلستان به‌انگلیسی، بوستون ۱۸۸۴. ص ۷۱.

بیار آورده است. اگر از نظریهٔ تفننی و بگفتهٔ فرنگیان دیلتانت ایشان دربارهٔ «خط منحنی» در عرصهٔ استتیك وزیباشناسی که برملاحظات گوناگون، از جاده‌های کوهستانی سوئیس گرفته تا ابعاد نامتناهی اینشتین، مبتنی است بگذریم ده یازده فصل این اثر انباشته ازمطالب بسیار بدیع و نغز است که مسائل ادبی زیادی را از راه مقایسهٔ سعدی باسخنوران دیگر وتجزیه وتحلیل مستدل ومنطقی سخن آنان با پرتو نوینی روشن کرده وهر کس که بخواهد دید گسترده‌تری دربارهٔ چگونگی تحول وتطور غزل دردوران سعدی‌وسایر ویژگیهای سخن او و بطور کلی نظم‌پارسی داشته باشد ناگزیر از خواندن وتعمق در آن است.

ولی آنچه مربوط به‌اندیشه و باور سعدی است ودشتی در فصلهای یازدهم و پانزدهم اثرخود به‌آن‌پرداخته باید گفت کامیابی ایشان به‌اندازهٔ بررسی‌جنبه‌های ادبی سخن سعدی نبوده است. این ناکامی نسبی، چنانکه درپیشگفتار نیزیاد کردیم، ناشی ازاین‌است که‌سیمایی که ایشان از «روح» سعدی نمایانده‌اند با سیمای واقعی سخنور شیراز کمتر تطبیق می کند. دشتی با آنکه هنگام گفتگو پیرامون اندیشه و باور سعدی ملاحظات منطقی و واقع‌بینانهٔ چندی ابراز داشته و گاه ازجنبه‌های مثبت‌آرای سعدی نیز غافل نبوده بااینهمه داوری که دربارهٔ پیرشیراز می کنددر مجموع منفی‌است.حال آنکه واقعیت‌امر، همانگونه که‌پیشتر یکی دوبار نشان‌دادیم، برخلاف آنست: اندیشه‌وباور سعدی ونظرات اخلاقی او باهمه سایه‌هایی که‌شرایط زمان ومکان برآن‌انداخته رویهمرفته، وبویژه درشرایط دوران خود، مثبت و سازنده است.

دشتی درپاسخی که درآغاز چاپ دوم اثرخود به‌خردهٔ «بعضی از دوستداران سعدی» داده‌می نویسد: «پس از ورود درمنطقهٔ فکر وعقیدهٔ سعدی دیگر نه درخور مقام شیخ بود ونه شایستهٔ من که خامه‌ام به‌دروغ ونفاق آلوده شود.»[۱] روشن است

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، (چاپ دوم). ص۱۲.

که سخن برسر دروغ و نفاق نیست وهر کس باقلم دشتی آشنا باشد گفتهٔ او را بی گفتگو می‌پذیرد که آنچه‌در بارهٔ سعدی‌نوشته ازمکنون‌روح وی‌تراوش کرده‌است.[1]
ولی‌آیا هرچه از درون ونهان کسی تراوش کنددرست وپذیرفتنی است؟ اگرچنین باشد آنگاه داوری‌روانشاد کسروی را دربارهٔ سعدی نیز باید دربست پذیرفت،چون بیگمان ازمکنون روح اوتراوش کرده است. راز این تفاوتهایی راکه در داوری بروز می کند پیش ازهرچیز باید درتفاوت میان جهان‌بینی وبینش خداوندان‌آنها جستجو کرد.

جهان‌بینی‌دشتی واستنباط کلی او ازپدیده‌ها ایده‌آلیستی و ذهنی است. این واقعیت را می‌شد از تجزیه و تحلیل بسیاری ازسخنان او در قلمروسعدی استخراج کرد ولی یك گفتهٔ بازوفاش وی ماراازاستدلال و گفتگوی بیشتر بی‌نیاز می‌سازد:

«من بهمان قیاس که برای لذت میخوانم نه کسب‌معلومات، در نگارش هم به‌ترسیم صور ذهنی خود می‌پردازم...

ممکن است بسیاری این طرز کار مرا نپسندند ولی من رأی کسانیرا می‌پسندم که جز برای مسائل ریاضی‌وپاره‌ای ازحقایق علمی نفس‌الامری قائل نیستند وهرچه هست در کیفیت ادراك خود شخص و طرز پذیرش صور اشیاء در ذهن می‌دانند.»[2]

یعنی دشتی بیرون ازمسایل ریاضی که مجردترین دانشهاست و کمترین «نفس‌الامر»ی ندارد و «پاره‌ای حقایق علمی» که نمی‌شود دانست از دیدگاه او کدامند وحتی اهمیت تذکارهم نداشته‌اند برای هیچ چیز نفس‌الامروموجودیتی واقعی قائل نیست. این‌شیوهٔ باور وبینش را درفلسفه، ایده‌آلیسم ذهنی می‌نامند.

سپس وی برآن است که هستی همه‌چیزها در چگونگی ادراك خود شخص

۱. همانجا، ص۸.
۲. همانجا، (چاپ نخست).ص.۱۰.

و طرز پذیرش او ازصورت آنها است. دراینجا ایده‌آلیسم ذهنی دشتی با عواملی از ایده‌آلیسم عینی آمیخته می‌شود. انگاشتن چیزهایی که صوری دارند وطرز پذیرش این‌صور در ذهن هستی و«هرچه هست» آنها راتشکیل می‌دهد، عنصری بیگانه در ایده‌آلیسم ذهنی است.

ناگفته‌نماند که‌درهم‌آمیختگی‌عوامل‌ذهنی‌وعینی‌درجهان‌بینی‌دشتی و تناقضی که به‌تبع آن پدید می‌آید پدیده‌ای استثنایی تنها درمورد او نیست وبیش و کم درهمهٔ جهان‌بینی‌های درونگرا وایده‌آلیستی به‌چشم می‌خورد. بهرحال این‌التقاط وتناقض، چنانکه خواهیم دید، درشیوهٔ بررسی و نتیجه گیریهای مشخص او نیز انعکاس دارد.

واما عوامل دیگری که گذشته ازجهان‌بینی دشتی در داوری بررویهم منفی او دربارهٔ سعدی نقشی‌دارند عبارتند از: ۱ـ شیوهٔ بررسی و نگارش ۲ـ پراگماتیسم و۳ـ برخی‌اختلاف بینش‌اخلاقی اوباسعدی. میان این‌عوامل که‌اززمینهٔ جهان‌بینی عمومی دشتی نشأت می‌کنند بستگی استوار وزنده‌ای وجود داردوخود برجهان‌-بینی وی تأثیر متقابل دارند.

شیوهٔ بررسی دشتی به‌پیروی ازجهان‌بینی او در مجموع درونگرا و ذهنی است ودرچگونگی داوریهای او بزرگترین نقش رامیان عوامل سه گانهٔ بالا بر عهده دارد. سخنان وی پیرامون‌شیوهٔ نگارش خود، بازمارادرپی‌بردن به‌ماهیت آن کمك‌می کند، اگرچه دراین‌موردتوضیحات او مانندآنچه دربارهٔ جهان‌بینی‌خود داده کوتاه وفرموله شده، مستقیم و واجدیك مفهوم نیست بلکه پیچ وخم‌دار است و در آن به‌اصطلاح «به‌نعل و به‌میخ» زده است. دشتی روشنگری خودرا در این زمینه بایادآوری کلی این‌نکته‌آغاز کرده که درنگارش‌همیشه به«ترسیم‌صور ذهنی» خود می‌پردازد وسپس خاطرنشان ساخته که روش او درنگارش نقشی ازحافظ و سیری در دیوان‌شمس نیز چنین بوده: در آن دونوشته به جهان بیرون کاری نداشته و از

هزاران صفحه‌ای که پیرامون مولوی وحافظ نوشته شده بیش ازصدصفحه نخوانده است.[1]

اصولاً همهٔافراددرجریان نگارش، اندیشدها و «صور ذهنی» خودرا به‌روی کاغذ می‌آورند واگر کسانی هستند که جز آنچه می‌اندیشند می‌نویسند یا درسبک نگارش به‌راه تکلف می‌روند سخن آنان بردل کسی نمی‌نشیند و کششی ندارد واز میان چنین کسان هرگز پژوهنده ودانشمندی بنام یاهنرمندی شایسته بر نخاسته است. ظاهراًدشتی درستی یا نادرستی «صور ذهنی» را بسته به‌درجهٔ صداقت وانصاف خداوندان آن‌صور می‌داند. درپیشگفتار برچاپ دوم قلمرو سعدی هنگام گفتگو از آنکه چه‌چیزدرخورمقام نویسند گی‌هست‌یانیست‌خاطرنشان می‌سازد که«هرگونه انحرافی ازشاهراه انصاف وصداقت واعتدال سقوطی‌است نه تنها ازمقام نویسندگی بلکه ازمقام انسانیت»[2] وسپس یادآور می‌شود که او به‌خیال خودچنین بوده است. یکی از دوستداران دشتی نیز درمقاله‌ای زیرعنوان «قلم دشتی درقلمرو سعدی» در هفته‌نامهٔ «روشنفکر»[3] انصاف راچون یکی ازهنرهای برجستهٔاوستوده است. البته دلیلی ندارد در درستی این گفته‌ها تردید کنیم. ولی گذشته ازین مسألهٔ اخلاقی که آیا صداقت واعتدال همیشه با هم سازش دارند واگر دارند چگونه وتاچه اندازه[4] باید گفت این ویژگیها درهرحال تنهاشرط لازم برای درستی یك نوشته وبرابری آن با واقعیاتند وشرط کافی آن نیستند. بنابریك‌مثل فرنگی راه دوزخ باصداقت ونیت پاك فرش شده است؛ چه بسا کسانی که در زندگی خواهان راستی ودرستی بوده‌اند

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص۱۰.
۲. همانجا، چاپ دوم،ص ۸
۳. شماره یازدهم فروردین ۱۳۳۹.
۴. مشهوراست که ارسطوهمیشه‌میگفته به‌استادش(افلاطون) دلبستگی دارد ولی دلبستگی‌اوبه حقیقت بیشترازآن است. اگر ارسطو نسبت به‌آموزشهاونظریات استادخود راه «اعتدال» پیش می‌گرفت آنگاه می‌بایستی ازآشکار ساختن بسیاری ازاصول خودکه ازمکنون روح او تراوش کرده خودداری کند وازصداقت علمی خود درگذرد.

وبا اینهمه دچار لغزش و گناه شده‌اند. برای انجام کاری ستوده گذشته از نیت و خواست نیك، دانستن راه و روش درست آن نیز لازم است، که شرط کافی برای تحقق یافتن وصورت پذیرفتن آن خواست است.

بدینگونه اینجا سخن برسر آن نیست که صور ذهنی ما برپایهٔ صداقت و انصاف‌واعتدال پدیدشده‌اند یا نه. مطلب درآنست که این‌صور چگونه بدست آمده‌اند، درجریان دستآوریشان شرایط واصول برونگرایی رعایت شده یا نه، تا چه اندازه به‌واقعیات نزدیك‌اند، چه مایه عینیت وبرونگرایی دارند؟ آزمون صدها وهزاران ساله نشان می‌دهد که کمتر کسی می‌تواند تنها بامشاهدات و ملاحظات خود یك تصویر ذهنی کاملی از واقعیات وحقایق بدست آورد، بویژه اگر جهان‌بینی‌اش در بنیاد درونگراباشد. گفتهٔ بزرگمهر دانا که«همه‌چیز همگان دانند» یکی ازاصول مسلم نظریهٔ شناخت است. رسیدن حتی به‌یك برونگرایی نسبتاًپذیرفتنی بدون بهره‌گیری ازمشاهدات ونظرات دیگران امکان ندارد. البته نظرات دیگران وهمگان نیز می‌تواند با عوامل ذهنی درآمیخته باشد، چنانکه غالباً نیز هست. ولی دیدن آنها همیشه ساده‌تر است تاپی‌بردن به‌درونگراییهای خود، خاصه اگر چشم بروی دنیای بیرون ببندیم وبه‌آن کاری نداشته باشیم.

نکتهٔ دیگر شایان یادآوری اینکه درجهان هنر که ذوق و احساسات، یا عوامل ذهنی، نقش‌عمده دارندبرونگرایی تا اندازهٔ کمتری موردنیاز است. دراینجا چون بیشتر نما و رنگ و رخسارچیزها و پدیده‌ها مورد نظر است تأثرات و ملاحظات شخصی ـیعنی عوامل ذهنیـ اهمیت بیشتری می‌یابند و حتی «اصالت» صور ذهنی، تاآنجا که از زمینهٔ واقع‌بینی بر کنده‌نشود، ارزش نسبی پیدا می کند. ولی درسپهر دانشهاومسائل اجتماعی که‌هدف نشان دادن ماهیت چیزها وهمبستگی بنیادی پدیده‌ها است صورذهنی بخودی خود ارزشی ندارند مگرآنکه‌هرچه‌بیشتر منعکس کنندهٔ واقعیات باشند.

دشتی برپایه‌آزمون شخصی هم شده احساس می کند که بی‌توجهی به «عالم

خارج» در نگارش اثری پیرامون سخنوران بزرگ. کسانی که چه در «متن اجتماع» جاداشته و چه «مردود» آن شده باشند در هر حال شخصیتی اجتماعی و تاریخی اند. چیزی سراپا خوب و یکسره ستودنی نیست. از اینرو پس از مقدمه‌ای که در بالا از آن یاد کردیم به خرده گیری از خود پرداخته می نویسد: «این اعتراف به قصور را بر خود ستایی حمل نکنید، تنبلی و مسامحه موجب تفاخر نیست بلکه شایستهٔ نکوهش است»[1] ولی این خرده بر خود که گامی است منصفانه، با شهامت و درخور ستایش پیگیر و دنباله‌دار نیست و پس از آن دشتی به توجیه شیوهٔ کار و نگارش خود و دفاع از آن پرداخته می نویسد که طبعش از تفحص و تدقیق گریزان است و نسبت به کهنه و گذشتهٔ تاریك بیزاری فطری دارد و دربارهٔ نقطهٔ ضعفی از خود سخن می راند: شاید «شایبهٔ بیمی در کنه مشاعر ناآگاهش» نهفته است، بیم از آنکه خواندن نوشته‌های دیگران صورتهای ذهنی او را مشوش کند. اگرچه دشتی گمان چنین بیمی را بدینگونه تعبیر می کند که «آنچه در ذهن دارم بدرجه‌ای راسخ نیست که از گفته‌های دیگران متأثر نگردد» ولی بنیاد این بیم را در واقع نگرانی او از مشوش شدن «صور ذهنی» خود تشکیل می‌دهد. این نکته را در چند صفحه بعدتر هم نشان می‌دهد: «من خود در طی خواندن بیوگرافیها مکرر به این مطلب برخورده‌ام که زیاد دنبال موجود واقعی و خارجی (Concret) رفتن، صورت ذهنی ما را خراب و از نقطهٔ مرکزی که ذات معنوی صاحب ترجمه است دور می کند.»[2]

لازم به اثبات نیست که اگر صورت ذهنی ما از «ذات معنوی صاحب ترجمه» با آنچه در واقعیت هست برابر باشد آنگاه دنبال موجود واقعی و خارجی مشخص و معین رفتن نه تنها نمی تواند آنرا خراب و ما را از «نقطهٔ مرکزی» دور سازد بلکه مایهٔ ثبات و روشنایی بیشتر آن نیز می گردد. و چنانچه مورد یا مواردی از آن موجود

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۱۰ و ۱۱.

۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص۱۷و۱۸.

خارجی (منابعی که به‌آنها مراجعه می کنیم) خود نادرست ودورازواقع باشد باز صورت ذهنی ما ـ بشرط برابری آن با واقعیت ـ در تضاد باسایه‌های تصویر یا تصاویر نادرست روشن‌تر ودقیق‌تر نمایان خواهد شد. این بیم ونگرانی تنهاهنگامی می‌تواند جا داشته باشد که صور ذهنی ما منطبق باواقعیات نباشند.

جلال‌الدین همایی، استاد دانشگاه، در مقالهٔ خود زیر عنوان گلستان سعدی همراه با تأکید این نکته که برای شناختن سعدی واقعی باید بیش از هرچیز به نوشته‌های اوتوجه کنیم ـ گویی در رد آن بیم واین آزمون آقای دشتی ـ خاطرنشان می‌سازند که:

اشتباه نشود، آنچه گفتیم به‌این معنی نیست که روی تاریخ و واقعیات امور بالمره قلم‌بطلان کشیده‌ازشیخ سعدی‌یك‌شیخ خیالی وموهوم بسازیم واو را به‌شکلی که باسعدی واقعی ارتباطی‌ندارد موافق تصویر ذهنی‌خود معرفی کنیم[1]

دلهرهٔ دشتی ازچشم زخم دنیای بیرون برصور ذهنی‌او وپافشاری در دورداشتن‌اینها ازتأثیر گفته‌های دیگران براستی مایهٔ آن می گردد که خطوط موهومی درسیمای اصول اخلاقی واجتماعی سعدی ببیند، وآن‌را بدانگونه هم ارائه کند. درآغازفصل پانزدهم کتاب‌ویژگیهای قیافهٔ «مشوش ومتلون» سعدی را در ناحیهٔ روح و معنی بدینسان برمی‌شمارد:

«مرد وارستهٔ آزاد فکر باشخص متعصب تنگ نظر، نوعدوست و انسان حقیقی بامتشرع قشری و مخالف هر کس که نه‌برطریقت اوست، مرد اجتماع‌وسیاست وطرفدار سلامت جامعه‌باشخصی که گاهی جورواعتساف امرا را می‌ستاید، حکیم پرهیز گاری که حتی به‌پادشاهان بیم و اندرز می‌دهد و راه توفیق دنیا وآخرت به‌همه می‌نمایاند با واعظی عوام پسند

۱. جلال‌الدین همایی: «گلستان سعدی» مجلهٔ یغما، شماره ۳ (خرداد ۱۳۴۱) ص۹۹.

که مطالب مبتذل را بعنوان اصل فلسفی بیان می کند... همه در کلیات سعدی دیده می‌شود».[1]

البته در کلیات سعدی مظاهری از قشریگری و تعصبات و تنگ نظری به‌چشم می‌خورد و نوشته‌هایی مبتنی بر اصول آموزش اشاعره که رویهمرفته بخش دینی اخلاق او را تشکیل می‌دهد نیز هست. ولی این سایه‌های سیمای اخلاقی سعدی را باشدت و رنگ یکسان در برابر روشناییهای آن گذاشتن کاری دور از «شاهراه انصاف و صداقتی» است که آقای دشتی در آن گام می‌زنند. زیرا موارد لکه‌های تار کوردلی و عابد بازی در کلیات بمعنای واقعی واژه انگشت‌شمار است و نوشته‌های «نظری» او بر پایهٔ بینش اشاعره که دشتی آنرا «مطالب مبتذل بعنوان اصل فلسفی» می‌نامد بخش کوچکی از کلیات را در بر می گیرد.

مورد استثنایی در این موازنهٔ مثبت و منفی دشتی از «ناحیهٔ روح و معنی» سعدی چگونگی بینش و کارکرد اجتماعی او است که در آن «ستایش جور واعتساف» او با قید «گاهی» در برابر «مرد اجتماع و سیاست و طرفدار سلامت جامعه» گذاشته شده است. اما این «گاهی» نه‌تنها در این موازنه بر وزن جنبه‌های منفی دیگر می‌افزاید بلکه در مورد ستایش سعدی از ستمگری امرا نیز نقش تأکید و تکثیر کننده دارد؛ گویی سعدی در کلیات ستمگری فرمانروایان را ستوده است و آنهم بارها نه یکبار. با اینهمه دشتی تنها یك مورد از چنین ستایش جور و اعتساف را نشان داده، آنچه که «قیافهٔ مسالمت آمیز و خیر اندیش سعدی را از نظر دور می کند و بیشتر خوی درباری عادت کرده به‌جور را نشان می‌دهد.»[2]

این مورد سر گذشت گدای هول و پادشاه در گلستان است. پادشاهی که کار مهمی برایش پیش آمده از گدایی که «مال بیکران» دارد می‌خواهد او را به «برخی» از آن مال دستگیری کند تا پس از بر آورده شدن کار مال او «وفا» گردد. ولی گدا

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص۳۹۸.
۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص۲۶۴.

سرحجت آوردن می گیرد وسر ازفرمان پادشاه‌می‌پیچد. ملك دستور می‌دهد تا «مضمون خطاب» را از گدا «به‌زجر و توبیخ» بستانند.

دشتی با یکسره ازنظر دور داشتن شرایط اجتماعی سده‌های میانه و چشم بستن برواقعیاتی که در داستان آمده بر آن می‌شود که «روش حکایت طوری است که گویی حق باپادشاه متعدی است و مردخسیس مستحق این بیداد.»[1] حال آنکه به‌نظر او، این حکایت باید نمودی باشد ازجور پادشاهان آنزمان و اگر توبیخی و نکوهشی ازخامهٔ سعدی جاری می‌شود متوجه سلطان جابر گردد نه گدای‌خسیس. او فراموش می کند که‌درسده‌های میانه‌عملاً هیچگونه جدایی میان قوای‌سه گانهٔ اجتماع درکار نیست وپادشاهان وامرا، چه دادگر وچه ستمکار، یکتنه نمایندگی هرسه قوه را برعهده می گیرند وهمیشه چون بالاترین نمایندهٔ منافع جامعه اقدام می کنند. دیگر آنکه‌بنا به‌حکایت سعدی پادشاه به‌این مال برای «مهمی» نیازدارد و نه افزودن بردارایی خود، آنرا به‌وام می‌خواهد بگیرد نه چون باج. و بالاخره فراهم شدن «مال بیکران» از راه گدایی‌معنایی جزفریب مردم وریشخندهمدردی و مهربانی آنان ندارد و چنین کسی اگر به زجر وتوبیخی گرفتار می‌شودشایستهٔ دلسوزی نیست.

در داوری دشتی پیرامون داستان، گویی برای افزودن تأثیر خرده‌ای که می گیرد، «گدای هول» نخست به گدای خسیس و سپس به‌مرد خسیس مبدل شده است. شاید گفته شود که سعدی واژه گدارا به‌معنای واقعی آن بکارنبرده زیرا چگونه بهره‌ای ازمال يك گدا، هر اندازه هم زیاد اندوخته باشد، می‌تواند به کار مرتفع ساختن «مهم» پادشاهی بخورد؟ درست است که‌در دوران سعدی-وحتی‌امروز هم- گدا درمواردی به‌معنای‌بینوا ونادار دربرابر توانگر وداراوبرای نامیدن‌افراد طبقات پایین اجتماع دربرابرافراد طبقات بالا- که گاهی بطور کلی شاه نیز نامیده

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص۲۶۵.

می‌شوند چنانکه در اصطلاح «شاه و گدا» ـ بکار می‌رود وازسوی دیگر سعدی بارها در یك داستان موقعیت اجتماعی افراد را به‌نامهای گوناگون می‌نامد. ولی تکرار دو سه‌بارهٔ نام گدا دراین حکایت جای گمانی نمی‌گذارد که سخن برسر گدا است و نه «مردخسیس» بویژه که در نسخه‌ای که‌آقای دشتی حکایت‌را‌از‌آن آورده‌اند روی فراهم‌آوردن مال‌از «گدایی» نیز تأکید شده‌است. علاوه بر آن چنین تعبیر و توجیهی هیچگونه تغییر بنیادی دراصل مطلب نمی‌دهد؛ زیرا گذشته از آنکه بینوایان و ناداران وضع‌مالی خیلی بهتری‌نسبت به گدایان ندارند ندامکان فراهم‌آوردن‌اندوخته هم برای‌آنان درمیان نیست، حال‌آنکه بسیاری از گدایان اندوخته‌های کلانی گردآورده‌اند. این واقعیتی است درهمه‌جا شناخته.

آنچه مربوط به‌توان و دامنهٔ اقتدار چنان پادشاهی است که «مهم» آن با بخشی ازاندوختهٔ یك گدا گشوده می‌شود، چنانکه از حکایت برمی‌آید، سخن می‌تواند برسر یك فرمانروایی کوچك ملوك‌الطوایفی باشد که مَلِك آن دست‌نشاندهٔ فرمانروایی نیرومندتر است و باید خراج بگذارد یاآنکه این سرزمین دربرابر خطر ایلغارمغول قرار گرفته‌وملك آن می‌خواهد بافراهم‌آوردن مبلغی بلای «تتر» را دورسازد.[1] اگر از کشوری بزرگتر سخن‌درمیان بود پادشاه گدا را نزد خود نمی‌خواند وکار گفتگو رابه گماشتگانش وامی گذاشت.

باپیش چشم‌داشتن این چگونگیهای داستان «گدای هول» ـ آنچه که دشتی بدان توجهی نکرده‌اند ـ دیده می‌شود چیزی که کمتر ازهمه می‌توان در باره‌اش سخن راندآنست که سعدی «گاهی» جور واعتساف امرا را ستوده است. چنانچه بتوان کوتاهی و گناهی بپای سعدی نوشت‌آن نپرداختن کافی به جزئیات داستانها است. او بشیوهٔ فشرده‌نویسی‌خود جزئیات سر گذشت راهمیشه بایکی دوخط کوتاه وگاهی کمرنگ ترسیم می کند، واین‌چیزی است که غالباً مایهٔ دور ماندن زمینه

۱. درنسخهٔ مورد استناد آقای دشتی بجای تتر «کافر» آمده که بیشتر مؤید نظر دوم است. قلمرو سعدی، ص۲۶۴.

ومتن رویدادها ازدید خواننده می گردد.[1]

کوتاه آنکه سعدی آگاهانه هرگز ستمگری فرمانروایان را نستوده وحتی چون «درباری عادت کرده به‌جور» آنرا تأییدهم نکرده است. اگر تأییدی ازسوی او شده من غیرمستقیم وضمنی است وآن درمواردی است که به‌پیروی از «تلقینات اولیه» خلق را به «کمربندگی بستن ناگزیر» فرا می خواند. اینگونه «تأییدضمنی» یکی ازمظاهر تضاد درونی جهان‌بینی سعدی است که زمینهٔ همگانی آنرا نکته نظرهای اشعریان و «تنگنای فکر متعبدین ومردمان قشری» تشکیل می‌دهد و از اینرو، چنانکه‌در گفتگوی پیرامون «حدآگاهی‌سعدی دربارهٔ تضاد خویش» دیدیم، درشمار عناصر ناآگاه بینش اجتماعی او درمی آید. واین تنها سعدی نیست که بر چنین تأیید ضمنی خود از جور واعتساف امرا آگاهی ندارد بلکه این نکته ازنظر دشتی نیز دور مانده وبه‌آن اشاره واستنادی نکرده است.

در توجیه بیشتر روگردانی ازبرونگرایی‌وشیوهٔ نگارش مبتنی برترسیم‌تنها صور ذهنی خود دشتی می نویسد که ماهیت مراجع تاریخی وچگونگی بررسیهای متداول امروزی آنرا «تادرجه‌ای مجاز وقابل اغماض» می‌سازد.[2] در اینکه بیشتر مراجع تاریخی پیشین مخلوطی است از «تصورات وتخیلات افسانه‌آمیز وناساز با ذوق وعقل سلیم» جای گفتگو نیست. ولی گذشته ازآنکه درمواردی می‌توان از لابلای‌همین آمیخته‌های ازپندارهاوافسانه‌های ناساز واقعیاتی‌بیرون‌آورد ـ نکته‌ای که خود دشتی نیزمی‌پذیرد[3] ـ مراجعه به‌منابع تاریخی تنهاراه ووسیلهٔ برونگرایی نیست ومقایسهٔ با اندیشه وسخنان دیگران نیز از وسایل عمدهٔ آنست. وشگفت آنست که ازاین‌لحاظ دشتی دربررسی جنبهٔادبی سخن‌سعدی به‌مراتب برونگراتر

۱. این ویژگی را آقای دشتی ناتوانی‌سعدی درصحنه‌سازی می‌نامد قلمرو سعدی ص۲۵۷.
۲. علی دشتی: قلمروسعدی، ص ۱۱.
۳. همانجا، ص۱۳.

است تا هنگام گفتگو دربارهٔ جهان‌بینی و نظرات اخلاقی واجتماعی او. درآنجا، در پهنهٔ عمل ذوق وسلیقه و نقش بزرگتر عوامل ذهنی (نسبت به‌واقعیات عینی)، وی گام بگام سخنان سعدی را با گفتار سخنوران دیگر دربرابرهم گذاشته به‌تفصیل و باپرداخت به‌جزئیات باهم‌سنجیده است. ولی اینجادرپژوهش وداوری آراء واندیشه سعدی، که باید برپایهٔ برونگرایی مطلق استوارباشد، تنهادرسه مورد ـ باناصرخسرو، مولوی وابوسعید[1] ـ مقایسهٔ مشخص و آنهم بسیار کوتاه انجام گرفته است. استنادهای معدود دیگر (چه درفصل یازده وچه پانزده) بـه‌متفکران وسخنوران همه کلی، و ازگونهٔ استناد به‌ارسطوو ماکیاوللی است که درآغاز بندپیش چگونگی آنرانشان دادیم.

پوزش دیگردشتی برای‌رو گردانی‌ازمراجعه به‌منابع تاریخی که‌چگونگی بررسیهای متداول امروزی است و نمونه‌ای که برای‌آن‌آورده بیشتر گویای‌تلاش اودرنگهداشت «سلامت وسادگی‌ذوق شخصی» و ـ درفرجام‌آن ـ گونه‌ای «کرختی» دربرابر واقعیات‌عینی است‌تادلیلی منطقی. اگرپیش گرفتن «روش مثبت فرنگیان» درتحقیق همراه باناسازی دیگری شده که پرداختن به‌نکته‌های جزئی و بی‌اهمیت است این واقعیت نمی‌تواند دلیل روگردانی ازخود این روش و «تا اندازه‌ای مجاز وقابل اغماض» ساختن‌آن گردد.

نمونه‌ای که دشتی برای‌آنگونه بررسی وپژوهش وتأیید روگردانی خـود ازآن‌آورده نامهٔ روانشاد قزوینی دربارهٔ پیدا شدن غزلی از سعدی در مـدح ابش خاتون است. وی پس ازآوردن متن کامل نامه وغزل نامبرده می‌نویسد:

«این شور والتهاب برای دست یافتن به‌غزلی‌است که اگربدست نمی‌آمد ازسعدی چیزی‌کاسته نمی‌شد، چنانکه اکنون که این «تحفه!» پیدا شده وسرّجاذبه‌برنیوتن کشف گردیده‌است برسعدی‌چیزی نیفزوده ومجهولی

۱. به‌ترتیب درصفحه‌های ۴۰۲، ۴۳۰ و ۴۳۸ قلمرو سعدی.

از وی بدست نیامده است».[1]

این شور و هیجانِ کاملاً مفهوم و منطقی قزوینی - اگر هم در اندازه‌اش کم و زیادی باشد- برای پیداشدن «تحفه» مدیح از یك فرمانروا نیست بلکه در هرحال برای ارزش سخن سعدی و چه بسا که به‌مناسبت چگونگی برخورد او به‌تنها فرمانروای زن دورانِ خود-چون پدیده‌ای نادر بویژه در ایران پس از اسلام- است. راست است که اهمیت پیداشدن این غزل به‌اندازه اهمیت گشودن راز نیروی جاذبه به وسیلهٔ نیوتن نیست. ولی نه‌این پیش آمد ادبی هیچگونه بستگی و همانندی با آن رویداد جهان فیزیك‌دارد و نه‌می توان‌اهمیت‌هر کشفی را درزمینه‌های دیگر فعالیت و بویژه فعالیت ادبی باکارنیوتن سنجید. گذشته ازاین غزل یادشده چیزی از تراز «چگونه خوراك خوردن، چه لباسی پوشیدن وعدهٔ اولاد» واز اینگونه «حواشی» زندگی خصوصی هم نیست واگرسرودن‌آن در «تکوین معنویات» سعدی تأثیری نداشته یافتنش درنشان دادن نکاتی ازآن معنویات می تواند کمك کند.

و اما این شیوهٔ نگرش ونگارش دشتی گذشته از آنکه مایهٔ دیدن خطوطی پنداری درسیمای اخلاقی-اجتماعی سعدی می‌شود سبب آن می گردد که کوشش وی در داوری ونمایاندن بنیادتضادها وتناقضات او چون مسألهٔ عمدهٔ «منطقهٔ فکرو عقیده»اش نیز به‌کامیابی کامل نیانجامد، گواینکه در اینمورد برخی نظرات و برداشتهای منطقی وی درآغازکار به‌خواننده این امیدواری را می‌دهد که در پی جویی انگیزه‌های دوگانگی سعدی راهی درست درپیش گرفته است.

دشتی پس از این موازنهٔ مثبت ومنفی‌معنویات سعدی ونشان دادن اینکه در بخش اخلاق دینی وی مطالب عامیانه را به‌عنوان استدلال[2] می آورد چگونگی پیدایش معتقدات درا کثریت جامعهٔ انسانی را چنین بیان می کند: مردم پیش از آنکه دارای نیروی تعقل و «ملکهٔ اجتهاد» گردند تلقینهای دوران کودکی و

۱. علی دشتی: قلمروسعدی ص۱۷.
۲. علی دشتی: قلمرو سعدی ص۴۰۰.

پرورش مدرسه‌وپیرامون اجتماعی،اعتقادها و تعصباتی در آنان پدیدمی آورد واستوار می‌سازد وتنها افراد «نادر وممتازی» پس از رسیدن به‌سن رشد و دسترسی به‌دانش وحکمت «صاحب رأی» می‌شوند یا به‌سخن دیگر چارچوب آن معتقدات وتعصبات‌را شکسته از آن بیرون می‌روند و دارای بینشی از خود و مستقل از باور همگانی می گردند. اگرچه نسبی بودن درستی این نظر مصداق یافتن آن‌را بیشتر در جوامع بازمانده و شرایط خفقان اجتماعی در بخش یکم نشان دادیم با اینهمه چون در بارهٔ اوضاع و احوال زمان سعدی راست می‌آید برای جستجوی تشویش و نوسان اندیشه‌های سعدی می‌تواند برداشتی بجا باشد. و در واقع نتیجه گیری منطقی دشتی از این برداشت چون گام امیدوار کننده‌ی به دنبال آن‌هم می‌آید. هم‌او با اشاره به‌سعدی می‌نویسد:

«معلومات مکتسبه وآشنایی وی بامقولات فلسفی به درجه‌ای قوی نبوده است که تلقینات اولیهٔ او را متزلزل کند. ولی از طرف دیگر این معلومات آن اندازه بیمایه وضعیف‌هم نبوده است که اثری درفکر سعدی نگذارد، مخصوصاً که او ازحیث فهم واستعداد ممتاز وطبقاً ازفرهنگ عصر وازافکار دانشمندان و صاحبنظران زمان خود متأثر شده است. پس ناچار تشویش ونوسانی درعقاید وی روی می‌دهد»[1]

سپس برای نشاندادن ناجوریهای اندیشهٔ سعدی وتحلیل نوسان وتشویش عقاید وی به گفتگو پیرامون‌غزل فلسفی و دینی‌اوباآغاز «اگرخدای نباشد زبنده‌ای‌خشنود» پرداخته یادآور می‌شود که ازاین غزل بوی جبر می آید ودر آن جبر اشاعره از زبان فصیح سعدی به‌لباس عقیدهٔ «نیکی و بدی فطری است» درآمده است.[2] آنگاه با اشاره به بیتی از این غزل که «نه زنگ عاریتی بود در دل فرعون ـ که صلقل

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی صفحه‌های ۴۰۲ و۴۰۳.
۲. همانجا، ص۴۰۵.

یدبیضا تواندش بزدود» می‌پرسند: «اگر زنگ دل فرعون ذاتی است دیگر فرستادن موسی نزد وی برای چیست و از یدبیضای او که نمی‌تواند این دل زنگ خورده‌را صیقل دهد چه ثمر حاصل می‌شود؟»[1]

پس از این کاوش و پرسش بازبه‌همان موضوع «کیفیت پیدایش معتقدات» یعنی مبدأ حرکتشان درپژوهش تشویش وتلوین روح سعدی برمی‌گردد و آنرا به‌شکل کلی‌تر وباجزئیات بیشتر به‌عنوان جبر فلسفی به‌میان می‌آورد و چگونگی برخورد اشاعره با این مقوله را درواقع چون توضیحی در بارهٔ «تلقینات اولیه» بر آن می‌افزاید. چون در بارهٔ یکی دو نکته از این گفتار او سخن خواهیم راند، با همهٔ تفصیل نسبی آن ناچار همهٔ آنرا در اینجا می‌آوریم:

«جبر اندیشه‌ای است فلسفی و به‌این توجیه قابل‌تعلیل که انسان ساخته شده بدنیا می‌آید، خصایص جسمی وی براثرعوامل ارث یا کیفیت مزاج و تغذیه و انفعالات نفسی پدر و مادر شکل مـی گیرد، یعنی همچنانکه مولود را در رنگ چشم، بلندی قد، شکل بینی، صحت دل یا کبد خود دستی نیست در ساختمان مغز وبالتبع طرز تفکر وتعقل خودنیز اختیاری ندارد. مخصوصاً وقتی که دورهٔ کودکی وصباوت را در نظر بیاوریم که عوامل مستمر تربیت خانوادگی ومحیط اجتماعی وشروط معاشی، خصایص روحی وفکری را می‌پرورانند. پس فرد انسانی در هنگام رشد و بلـوغ، یعنی وقتی که با تعقل وتفکر شاعر به‌وجود خویش می‌شود، ذات او، یعنی این واحد خلقی وفکری که «من» را در وی مشخص مـی کند، درست شده و شکل گرفته و وی را در تغییر آنچه ارث وخانواده و اجتماع به وی داده است دستی نیست واگرهم تغییر ممکن باشد درحدود تعدیل و شدت وضعف رنگ فکر و اخلاق‌اوست.

اما‌اشعریان از این زاویه نگاه نمی کنند. آنها فلسفه وهر گـونه تفکر

۱. همانجا، ص ۴۰۶

خارج از دایرهٔ تعالیم شرعی را گمراهی می‌دانند. معتقدند عقل محدود وضعیف بشر، جایز الخطاست. پس ناچار باید به‌شرع متشبث شد ودر هر امری تابع قرآن و حدیث، و جبر را هم ازقرآن و احادیث بیرون می‌کشند و تمام حوادث عالم هستی، حتی سقوط برگی را از درخت، معلول ارادهٔ خداوند می‌دانند ودیگر ابداً بفکر تناقضی که میان جبر وتکلیف پیدا می‌شود نمی‌افتند و تأویلهایی که در این باب دارند بیشتر به‌خوابی پریشان می‌ماند تا به‌یك مقولهٔ عقلی.»[1]

دایرهٔ پی‌جوئی آقای دشتی از تشویش و تناقضات سعدی با این برگشت به مبدأ حرکت بسته هم می‌شود وهرچه پس ازآن می‌آید بیشتر نشان دادن موارد مشخص نکات ضعف و سایه‌های سیمای اخلاقی و اجتماعی سعدی است. ولی این دو نکتهٔ آغاز و پایان، کاملاً برهم تطابق ندارند زیرا میان آنها، اگرچه هردو بربینشی علمی‌وعینی استوارند، اختلاف وناسازگاری به‌چشم می‌خورد: در توضیح چگونگی پیدایش باورها در اکثریت جامعه، افراد «نادر وممتازی» استثنا شده‌اند که پس از بلوغ جسمانی ودستیابی به‌دانش وحکمت دارای نیروی اجتهاد می‌شوند. ودر توضیح جبر فلسفی می‌گوید افراد درهنگام رشد و بلوغ، یعنی وقتیکه با تعقل وتفکر شاعر به وجود خویش می‌شوند در تغییر آنچه ارث و خانواده و اجتماع به‌آنها داده مداخله‌ای ندارند و اگرهم بتوانند تغییری پدید آورند این تغییر «در حدود تعدیل شدت و ضعف رنگ فکر و اخلاق» آنهاست. لازم به‌اثبات نیست که از جمله چیزهایی که خانواده و اجتماع به‌افراد می‌دهند همان باورها ومعتقدات نیز هستند، و همین‌ها می‌توانند نقطهٔ آغاز افراد «نادر وممتاز» را «متزلزل» و از بنیاد دگرگون سازند. گذشته از آن در نسبت دادن موارد بالا باموقعیت سعدی تناقضی نهفته است که هسته وپایهٔ تناقضگوییهای دشتی را دربارهٔ سعدی تشکیل می‌دهد، که‌خود مظاهری ازپراگماتیسم اواست.

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۴۰۷ و ۴۰۸

II– پراگماتیسم دشتی که ازجهان‌بینی و«شیوهٔ نگارش» اومبنی براهمیت دادن به‌تنها صور ذهنی خود ریشه می گیرد با پراگماتیسم سعدی چندان تفاوتی ندارد و آن اختلاف سطحی که در بینش اجتماعی دشتی وسعدی مشاهده می‌شود بیشتر از برتری سطح متوسط بینش اجتماعی درسدهٔ بیستم نسبت به‌سدهٔ سیزدهم ناشی می‌شود تا از نگرش شخصی او.

دو ویژگی ازهم جدانشدنی و درعین‌حال دو مظهرپراگماتیسم عبارتند از بینشی است که بیشتر امپرسیونیستی و احساسی (بگفتهٔ دشتی «طرز پذیرش صور اشیاء درذهن») است و کمتر به‌همبستگی درونی پدیده‌ها و به‌تضاد وتناقض دراندیشه و گفتار توجه‌دارد.این هردو ویژگی که چون‌دوروی یك سکه‌اند ودرهر کجا که یکی باشد دیگری نیز –آشکار یا نهفته– حضور دارد در داوریهای دشتی نمودار است وما اینجا می کوشیم چند مورد مهمتر آنها را نشان دهیم.

۱) پیش از همه به‌نقاط مبدأ و پایان حرکت درپژوهش دشتی از تشویش و تناقض در منطقهٔ روح وعقیدهٔ سعدی باز می گردیم. وی بیدرنگ پس از توضیح چگونگی جبر فلسفی در مورد خصایص روحی وفکری افراد و برخورد اشعریان به‌مسألهٔ جبرمی‌افزاید: «سعدی دربست عقاید اشعریان را می‌پذیرد فقط برای‌اینکه با روح او و بانحوهٔ معتقدات دینی او هماهنگ است.»[۱]

یا آنست که سعدی آدمی است استثنائی و احکام جبرفلسفی در او کارگر نیست یعنی او برکنار از تأثیر«تلقینات اولیه» به‌سن رشد رسیده ودارای باورهایی شده‌وچون «روح ومعتقدات دینی» اوبا عقایداشعریان جور درآمده آنهارا«دربست» پذیرفته است یا آنکه دشتی با یکسره فراموش کردن گفته‌های خود پیرامون جبر فلسفی درمورد سعدی برخلاف آن نظر می‌دهد. نه آنکه سعدی عقایداشعریان را می‌پذیرد چون مطابق باورهای او است، بلکه این اصول آموزشهای اشاعره‌است که چون ایدئولوژی غالب زمان و مکان سعدی و چون «عوامل مستمر» پرورش

۱. علی‌دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۰۸

خانوادگی ومحیط اجتماعی باورهای او را برابر با نظرات خود شکل می‌دهد. اگر آقای دشتی از یك حکم کلی که خود آنرا طرح کرده بیدرنگ نتیجه‌ای خلاف آن می گیرد این امر معنایی جز تناقضگوئی نمی‌تواند داشته باشد.

۲) مورد دیگری از تطابق نداشتن نقاط آغاز وپایان دایرهٔ پژوهش دشتی در تشویش وتلون سعدی بیشتر نمایشگر ویژگی دیگر پراگماتیسم یعنی بینش امپرسیونیستی و سطحی است وتضاد و تناقض گفتار او در اینمورد بمناسبت کلی وگسترده بودنش درپس آن نهفته می گردد. او در توضیح کیفیت پیدایش «معتقدات» در مردم، جامعه را به‌دو بخش تقسیم می کند: اکثریت و افراد نادر و ممتاز. در اکثریت مردم، تلقینات دورهٔ کودکی وتربیت مدرسه ومحیط اجتماعی عقایدی‌را ایجاد و راسخ می کند. ولی گروه افراد نادر وممتاز بادست یافتن به‌دانش‌وحکمت دارای نیروی اجتهاد وصاحب رأی می‌شوند. سپس می‌نویسد که «گویا سعدی از این دسته نیست.» درست است که او در هردو مورد نقطهٔ آغاز و پایان، یادی از «فهم و استعداد ممتاز» سعدی و فهم ذاتی او که «خواه ناخواه از معارف عصرش رنگ پذیرفته» می کند و تشویش ونوسانی ناگزیر را در عقاید او ـ که قاعدتاً باید از ناسازی و تضادمیان «تلقینات اولیه» وفهم ذاتی رنگ گرفته واز فرهنگ عصرش پدید شده باشد ـ خاطرنشان می‌سازد. ولی از نظر او این تشویش در واقع پدیده‌ای بنیادی در جهان‌بینی سعدی نیست بلکه چیزی عرضی و گذرا است: در حالیکه در «نقطهٔ آغاز» از تضادمیان «معلومات مکتسبه وآشنایی سعدی بامقولات فلسفی» از یکسو و «تلقینات اولیه»اش از سوی دیگر و درفرجام آن از پدید شدن تشویش ونوسان ناگزیر درعقاید اوسخن می‌رود: تشویش ونوسانی که همیشگی است وسعدی «با موهبت بیان پیوسته جلایی بر گفته‌های خود پاشیده و صورت این فکرمشوش ومخلوط را ازنظرها می‌پوشاند»[1] در «نقطهٔ‌پایان» این نوسان بدینصورت درمی‌آید که «فهم ذاتی او که خواه ناخواه ازمعارف عصرش رنگ پذیرفته‌ودرسیر

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۰۳

آفاق و انفس از مصاحبت دانشمندان و ارباب فکر توشه‌ای گرفته است گاهی تراوشهای عرفانی و فلسفی دارد.»[1] یعنی آن نوسان و تشویش ژرف و پیوسته به «تراوشهایی» گاهگاهی مبدل گردیده و آنهم «بافرض معقول» اینکه سعدی خواسته دراین میدان نیز طبع بیازماید و «نشان دهد ازسرودن به سبك سنائی وعطار عاجز نیست»[2] ویا حتی به احتمال نزدیك به معقول ازآنرو که «درایام جوانی تحت‌تأثیر افکار یا سبك گفتار و اصطلاحات عرفا قرار گرفته است.»[3]

بدینگونه تنها دامنهٔ تشویش و نوسان یا درست‌تر بگوییم دوگانگی و تضاد سعدی محدود نشده بلکه محتوا وماهیت آن نیز از نقطهٔ آغاز تا پایان تحول یافته است و سرانجام از سعدی سیمایی ارائه می‌شود که برسایه‌های تارناشی از تلقینات اولیهٔ آن تنهاچندلکه روشنائی سوسومی‌زند: لکه‌های تصادفی از روی طبع آزمایی یا حتی به احتمال نزدیك به معقول در نهایت تحت تأثیر سبك و اصطلاحات عرفا قرار گرفتن.

۳) مواردی از پراگماتیسم دشتی در طبقه‌بندیی که از چگونگی دینداری مردم و جای سعدی در این گروهها می کند به‌چشم می‌خورد. وی مردم را به پنج گروه تقسیم کرده وسعدی را وابسته به دو گروه یکم وپنجم می‌داند. گروه نخست اکثریت مردم‌اند که:

«... در هرجامعه‌ای عمل به ظواهر شرع را اساس دیانت دانسته با انجام آنها تکلیف را از خود ساقط می‌پندارند: نماز می‌خوانند و تمام مراسم آنرا انجام می‌دهند ولی از حقیقت آن یعنی نیایش بردن به کمال مطلق و زیبایی مطلق که طبعاً مستلزم تهذیب نفس و پاك شدن از شرور است غافل‌اند.»[4]

۱. همانجا، ص ۴۸۰.
۲. همانجا، ص ۴۲۷.
۳. همانجا، ص ۴۲۸.
۴. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۲۱.

آقـای دشتی پس از اشاره به یك نمونه از حیلۀ شرعی کـه «بسا از ظاهرسازان» (از این اکثریت . ن .) برای تهیۀ جا و پوشاك حلال از پول «شبهه‌ناك» در انجام امر شریعت بکار می‌برند نتیجه می گیرد که: «در تمام اوامر ونواهی این توریه و این ظاهرسازی بکار می‌افتد.»[1]

گروه پنجم، حکیمان متشرع هستند که «ازحیث دانش ومعلومات به‌فلاسفه نزدیك‌اند ولی در قالب عقاید شرعی خود محصور مانده معلومات فراوان خود را به اثبات آن عقاید به‌کار می‌اندازند.»[2] وچون باورهای اولیه درآگاهی وشعورشان متبلور شده و سپس به «مقولات عقلی» رسیده‌اند از اینرو : «اندیشه در آنها آزاد نیست و مطالب فی‌حد ذاته مورد سنجش و مطالعه قرار نمی گیرد. عینك معتقدات بر دیدۀ ادراکشان نصب شده معقولات را به رنگ شیشۀ آن مشاهده می کنند.»[3]

دشتی پس از اینکه حدس می‌زند سعدی در این دو گروه جا دارد اضافه می کند: «همانطور که امام فخررازی دانش‌وفکرفلسفی خود را به‌خدمت معتقدات راسخۀ دینی می گمارد سعدی نیز زبان فصیح و قوۀ بیان کم‌نظیر خویش را در ترویج عقاید تلقینی به‌کار می‌اندازد.»[4]

واما وابسته ساختن سعدی به گروه پنجم پیش از هرچیز تناقضی آشکار پدید می‌آورد . سعدی اگر از حکیمان متشرعی است که «عینـك معتقدات بر دیدۀ ادراکشان نصب شده» دراین صورت اصولاً نباید تشویش وتلوینی درناحیۀ روح او در میان باشد زیرا هرچه می‌بیند رنگ شیشۀ عینك معتقدات را دارد. حال آنکه دشتی خود در «نقطۀ آغاز» پژوهش در منطقۀ فکر و عقیدۀ سعدی می گوید که معلومات مکتسبه وآشنایی او با مقولات فلسفی آن اندازه بیمایه وضعیف هم نبوده

۱. همانجا، ص ۴۲۲.
۲. همانجا، ص۴۲۴.
۳. علی دشتی، قلمروسعدی ،ص ۴۲۵.
۴. همانجا.

که اثری درفکر او نگذارد و این چیزی است که ناگزیر سرچشمهٔ تشویش و نوسان در عقاید او شده است. معنی این سخن آنست که «شیشهٔ عینك معتقدات» در آنجا کمرنگ شده و کار خود را به درستی انجام نداده است.

۴) از این گذشته باید گفت که این طبقه‌بندیها و جای دادن سعدی در آنها در عین حال که فقط ویژگیهای بخشی از «ناحیهٔ روح» و برخی از «منطقهٔ فکر و عقیده» او را نشان می‌دهد سیمایی مسخ شده از وی ارائه می کند. دربخش دوم این نامه در گفتار «دین ودنیا درحکمت سعدی» به‌تفصیل نشان دادیم که اسناد مشخصهٔ ترویج «عقاید تلقینی» و «مقررات دینی» به همهٔ سخن سعدی تا چه اندازه دور از واقعیت است. توصیف سعدی چون «حکیم متشرعی» که در قالب باورهای شرعی خود محصور مانده ونیروی بیان کم مانند خویش را در بسط و اشاعهٔ عقاید تلقینی خود به‌کار می‌اندازد تنها دربارهٔ آن بخش از سخنان او راست می آید که در آنها گوینده سیمای رسمی دارد واین مقدار به یکدهم کلیات او هم نمی‌رسد. از اینرو آیا دور ازانصاف نیست که ویژگی‌چنین بخش کوچکی ازنوشته‌های او را برهمهٔ آن تعمیم دهیم؟

شاید گفته شود که این‌توصیف وابسته به تنها همان بخشی ازسخنان او است که محتوای آنرا عقاید دینی تشکیل می‌دهد. ولی وابستن سعدی درعین حال به گروه یکم جایی برای چنین گمانی نمی گذارد. دراینجا سعدی در جزو اکثریتی در می آید که عمل به ظواهر شرع رابنیاد دیانت می‌دانند، ازحقیقت انجام فرایض دینی که نیایش به کمال مطلق و «زیبایی مطلق» است غافل‌اند و در تمام اوامر و نواهی «توریه» و ظاهرسازی می کنند. معنی وابستگی سعدی به‌این گروه چیزی جزهمترازی او درمنطقهٔ فکر وعقیده باعوام نمی‌تواند باشد: عوام یا «بشرجاهلی» که ملازم او «غرض و کج فهمی و سلطهٔ شهوات برعقل و انصاف» است.[۱]

۱. علی دشتی ، قلمرو سعدی، ص ۴۲۱.

البته در سخنان سعدی ناهنجاریهایی هست که فقط می‌تواند زائیدهٔ اندیشه و باوری از آن تراز باشد. این ناهنجاریها هر اندازه هم انگشت‌شمار باشند بر بینش اخلاقی سعدی سایه می‌اندازند و دشتی تا آنجا که وظیفهٔ ـ گاه دشوار و حتی نامأجور ـ نشان دادن و تحلیل آنها را بر عهده گرفته شایستهٔ سپاس است. ولی آنچه نارواست تعمیم ویژگیهای اعتقادات و بدباوریهای سعدی دراین گفته‌های نابهنجار بر سرتاسر «ناحیهٔ روح» او است و این کاری است که جز با دور داشتن شرایط اجتماعی دوران او از پیش چشم شدنی نیست.

ناگفته نماند که دشتی به‌برخی از آن شرایط یکی دوبار اشاره‌هایی کرده‌است. در فصل گلستان اثر خود دشواری کار سعدی را چنین می‌بیند:

«از خواندن بعضی گفته‌های سعدی عصر استبداد وخودسری امرای ترك و مغول در ذهنم مصور می‌شود وبطور وضوح دشواری وظایف او مجسم: از یك طرف امرا و سلاطین را با زبان نرم و جادوگر موعظه می کند و ازخداوند بیم می‌دهد واز سوی دیگر به مردم پند می‌دهد که چگونه از شر این امرای خونخوار خویش را بر کنار کنند.»[1]

نیازی به اثبات نیست که با نبودن هیچگونه نیروی اجتماعی که سعدی بتواند بر آن تکیه کند دشواری ویژهٔ کار او در موعظه کردن امرای خودسر ترك و مغول بوده که جز با منطق «زور» نمی‌توان با آنان سخن گفت وگرنه مردم بی‌پشت و پناه و ستمدیده هر دستی‌را که برای کمك آنان دراز شودبا جان و دل می‌پذیرند. و راز «قوت اجتماعی» سعدی نیزپیش از هرچیز درهمین نکته نهفته است: مردمی که با پوست و گوشت خود همدردی بی‌غل وغش او را احساس می کنند سخنانش را بجان می‌خرند، همان سخنانی که با «بیان جادویی» خود در موارد زیادی به مذاق «طبقهٔ زورمند» چندان خوش‌آیند نیست.

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۶۳.

در تأیید این دشواری کار سعدی دشتی در فصل پانزدهم نیز اشاره‌ای دارد:
«بدون شبهه در عصر سعدی که فکر بشر و قدرت اجتماعی مردم بدین پایه نرسیده بود دستورهای دینی مؤثرترین رادع بدکاران بشمار می‌رفت وبرای فرزانهٔ نوعدوستی چون سعدی که می‌خواهد جامعه (خصوصاً طبقهٔ زورمند) را به‌طرف صلاح و صواب سوق دهد جز ایراد مواعظ دینی چاره‌ای نبوده.»[1]

ولی آقای دشتی این اشاره‌ها را کرده می گذرد و با همهٔ بی‌شبهگی خود در ناچاری سعدی از مواعظ دینی با پیش‌آوردن پرسش «آکادمیک» خود این بی شبهگی را به شبهه می گذارد. او می‌خواهد بفهمد آیا سعدی «قضیه را زیرو رو کرده» و درفرجام آن «... دیانت را بعنوان وسیله‌ای مؤثر بکار برده یا خیر، خود وی در تحت تأثیر عقاید دینی قرار داشته و دیانت او را به‌مکارم اخلاق و اجتناب از شرور کشانیده است؟»[2]

این‌تناقضگویی مظهری‌ازپراگماتیسم‌دشتی‌است و چنانکه پیشتر دیدیم این پرسش و تکرار آن به تعبیرهای دیگر جز بر گرداندن سرسخن به‌برآورد مورد نظر اوازسعدی نقشی ندارد زیرا پاسخ آنراپیشتر به‌اشکال مختلف داده است. از جملهٔ این پاسخها داوری دشتی دربارهٔ سعدی است پس از مقایسهٔ او با صوفیان، مشعر براینکه «گاهی آزادی فکری ایشان از وی سر می‌زند ولی زیاد مستقر نمی‌ماند و پیوسته مرد متشرعی از گریبانش سر درمی‌آورد که حتی گاهی با جنبهٔ اخلاقی خود سعدی و جوهر انسانیتی که در وی هست معارضه می کند.»[3]

نیك پیداست که دراین داوری نه‌مسألهٔ «جبرفلسفی» و نه «دشواری وظایف

۱. همانجا، ص ۴۳۵ و ۴۳۶.
۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۳۶.
۳. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۳۲.

او» کوچکترین جایی ندارد. درفرجام آن پیر شیراز در گروه کثیری جا می گیرد که ظواهر شرع را اساس دیانت می‌دانند و در تمام اوامر ونواهی توریه می کنند. این توصیف باید درباره کسی راست آید که با ظاهرسازی و رنگ و ریا دشمنی آشتی‌ناپذیر دارد و در همهٔ نوشته‌هایش حقیقت آدمیگری را خواهان است، کسی که در بوستان سر گذشت «پیر دو رکعت گذارد درهر گام» راآورده به‌زبان هاتف می گوید:

مپندار اگر طاعتی کرده‌ای — که نزلی بدین حضرت‌آورده‌ای
به احسانی آسوده کردن دلی — به از الف رکعت بهر منزلی[1]

و در گلستان از این هم فراتر رفته است:

پارسایان روی در مخلوق — پشت برقبله می کنند نماز[2]

۵) نتیجهٔ ناگزیر دیگری که از وابستن‌سعدی به گروه یکم حاصل‌می‌شود «غافل بودن» او ازنیایش به کمال مطلق وزیبایی مطلق (چون‌حقیقت انجام فرایض دینی) است. بیگمان کسانی که عمل به ظواهر شریعت را بنیاد دین می‌پندارند و سطح آگاهی آنان از این پندار فراتر نمی‌رود هر اندازه هم درباور و ایمان خود راست واستوار باشند از احساس زیبایی معنوی ودرك بزرگی وشکوه کمال انسانی بهرهٔ چندانی ندارند. ولی گذشته ازاینکه کمال وزیبایی «مطلق» وناشی از احتوای مشخص، مفهومهایی توخالی‌اند (بویژه زیبایی که با همهٔ ریشه گرفتنش از عوامل واقعی بیشتر یک مفهوم ذهنی و نسبی است تا عینی و مطلق) اگر سعدی در احساس کمال و زیبایی معنوی ناتوان باشد و ازنیایش آن غافل، آنگاه پنداشتن آگاهی و توانایی دیگران برآن کاری ساده نخواهد بود. آنهمه احساساتی که در سخنان سعدی هست و آن سوز و گدازی که از غزلهای او احساس می‌شود آیا با نیایش به کمال و زیبایی میانه‌ای ندارد و زاییدهٔ تنها توانایی وی در سخن است؟

۱. به صفحهٔ ۱۹۹ این نامه نگاه کنید.
۲. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۱۱۶.

شگفت آنست که دشتی در فصل «استاد غزل» نامهٔ خود نظر یکسره دیگری نسبت به مسألهٔ زیبایی و مناسبت سعدی با آن دارد. دربارهٔ زیبایی می نویسد: «مثل اینکه سعدی هم می‌دانسته است که زیبایی واقع و نفس الامری ندارد و آنچه واقعیت دارد عشق است و این عشق است که زیبایی را می آفرینند و نه زیبایی عشق را.»[1]

این نوسان از یك کران به کران دیگر دشتی دربارهٔ زیبایی، یعنی یکجا آنرا بی‌هیچ «نفس الامری» شمردن و در جای دیگر آنرا به اطلاق کشاندن، باز مظهری از پراگماتیسم او است که در زمینهٔ انگیزهٔ شور وشوق سعدی و مناسبت او بازیبایی نیز، گوبشکلی پوشیده و کمتر نمایان، آشکارمی گردد. وی پس ازپیش کشیدن این پرسش که «آیا اینهمه قول و غزل را عشق درخامهٔ سعدی تعبیه کرده یاهنرانشاء» با اتکا به «اشاره‌های مکرر» خودسعدی بر آن می‌شود که «اینهمه وجد و شوق و اطوار مختلفهٔ عشق را ممکن نیست هنرانشاء بر صفحات کاغذ بریزد.»[2] سپس بیت زیر را چون یکی ازاشاره‌های سعدی به گواهی این گفتهٔ خود می آورد:

آتشکده است باطن سعدی ز سوز عشق
سوزی که در دل است در اشعار بنگرید

وآنگاه چگونگی دلدادگی سعدی وپیوند آن با زیبایی و خوبی و بدی را چنین بیان می کند:

«اگرمأخذ عشق را افسانه‌هایی ازقبیل حکایت لیلی ومجنون ـ یاتصورات خارق‌العاده و عجیب و غریبی که در ذهن مردم از کلمهٔ «عشق» نقش می‌بندد ـ قرار دهیم سعدی را نمی‌توان بطور دایم عاشق فرض کرد. ولی اگرمقصودجان پر از وجد وآرزویی‌است که زیبایی آنرا به شوروهیجان می آورد و روح حساس وتأثرپذیری است که حتی کوچکترین خوبی و

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص۳۸۱.
۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص۳۸۴.

بدی عکس‌العملی در آن ایجاد می کند او همیشه عاشق بوده است.»[1]
با اینهمه پاسخ دشتی به این پرسش که آیا چنین جان شور و هیجان گیرنده از زیبایی وروح تأثیرپذیرنده از کوچکترین خوبی وبدی رامی‌توان در ردیف افراد غافل از نیایش به کمال و زیبایی جا داد «آری» است. اگر بخواهیم در هر حال برای این پاسخ مثبت ومحتوی تضاد، دلیلی بیابیم وآنرا تنها ناشی از پراگماتیسم ایشان ندانیم، ناچار بایدآنرا درتفاوت میان این‌دو زیبایی جستجو کنیم؛ آن یکی که وابسته به سعدی است باید خاکی، ناسوتی و بی‌هیچ «نفس‌الامر» باشد و این یکی که سعدی از آن غافل است آسمانی، عرفانی ومطلق.

آنچه می‌تواند نشانه‌ای بر درستی این دلیل‌جویی باشد گوشزد دشتی بر خدشه‌پذیر بودن رأی قطعی مرحوم فروغی دربارهٔ چگونگی دلدادگی وعشقبازی سعدی‌است. وی برای‌نشان دادن‌نادرستی‌این‌رأی دوجملهٔ زیر را ازروانشاد فروغی آورده است: «آیا عشقبازی او نفس‌پرستی است یاجوهرانسانیت؟ چگونه زبده ولب عرفان را درپردهٔ معاشقه پوشانیده است . . .»[2]

البته انسانی شمردن دلدادگی ـ یا بگفتهٔ فروغی جوهر انسانیت داشتن یا نفس‌پرستی‌بودن عشقبازی‌ـ براین پایه که‌آیا «زبده ولب‌عرفان» را درخود پوشیده دارد یا نه سخنی روشن و دقیق نیست. ولی خردهٔ دشتی برنظر مرحوم‌فروغی نه از این رهگذر بلکه ازآن رو است که غزلیات سعدی را درپردهٔ معاشقه پوشانندهٔ لب عرفان می‌شمارد، حال‌آنکه، بنظر او یعنی دشتی در غزلهای سعدی مفاهیم عرفانی به ندرت دیده می‌شود و : «قسمت اعظم این دیوان را اشعار غنایی صرف تشکیل می‌دهد وهمه به صورت طبیعی و بشریست بطوری که می‌تواند زبان حال هر کسی قرار گیرد که با عشق سروکار دارد.»[3]

۱. همانجا، ص، ۳۸۹.
۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۸۷.
۳. همانجا، ص۳۹۱.

این نظر دشتی با سخنان وی درزمینهٔ چگونگی عشق و دلدادگی سعدی در یکی دو مورد تضاد دارد: ازیکسو مفهوم مخالف «طبیعی و بشری» بودن اشعار غنایی سعدی که «مفاهیم عرفانی در آن به‌ندرت دیده می‌شود» آنست که عشق عرفانی پدیده‌ای طبیعی و بشری نیست. ازسوی دیگر، اگر بخش بزرگتر دیوان سعدی بتواند زبان حال هر کسی قرار گیرد که با عشق سروکار دارد این «هر کس» نباید از زمرهٔ آن مردمی باشد که در ذهنشان تصورات خارق‌العاده و عجیب و غریبی از کلمهٔ عشق نقش می‌بندد ویا اگر هست آنگاه دلدادگی همیشگی سعدی نیز ـ برخلاف نظر خود دشتی ـ باید از گونهٔ همان تصورات شگفت مردم از دلدادگی و غزلهای او، شرح سوزوگداز چنین دلدادگی باشد، مگر اینکه آن دلدادگی همیشگی سعدی ـ بدانگونه که دشتی توصیف کرده ـ در جایی دیگر جز غزلهای او آشکار گردیده باشد: آنچه را که دشتی نشان نداده‌است.

در آنچه مربوط به تفاوت داوری دربارهٔ چند وچون مفهومهای عرفانی در غزل سعدی است، پیش از هرچیز باید گفت که دشتی در این مورد برخلاف روش خود به توضیح آنچه گفته نپرداختـه و نمونه‌هایی در تأییدآن نیاورده است. این توضیح نه ازآنرو لازم می‌بود که او با «رأی قطعی» روانشاد فروغی احتجاج کرده بلکه از لحاظ اهمیت خود مسأله و لااقل نشان دادن چگونگی استنباط او از مفاهیم عرفانی که معیار بنیادی در برآورد چند و چون درآمیختن آنها با غزلیات سعدی است نیزلازم بود. بهرحال روشن است که در این مورد معیار دشتی وفروغی (ودیگر کسانی که‌همهٔ‌غزلیات‌سعدی یابخش‌بزرگترآنرا یکسره عرفانی می‌دانند) یکی نیست و از سوی دیگر مفهومهای عرفانی، هر اندازه ملاك عرفانی بودنشان را محدود بگیریم، آن اندازه هم که دشتی ادعا می کند درغزلهای سعدی به‌ندرت دیده نمی‌شوند.

این که این تفاوت میان عشق آسمانی (عرفانی) و زمینی (بشری و طبیعی) درچیست وهمبستگی آنها کدام است رشته‌ایست که سر دراز دارد وبیرون از چار-

چوب این گفتار است ولی با در نظر گرفتن تز بنیادی و مرکزی تصوف که روان آدمی و هرموجودی اخگری جدا شده ازمبدأخدایی آن است ـ اخگری که همیشه برای باز گشتن و وصول به‌آن در تب و تاب است ـ شاید بتوان یکی دو اصل عمدهٔ «طریقت» را چون منشأ «مفاهیم عرفانی ترکیب شونده بشکل غیرقابل انفکاك با مفاهیم غنایی»[1] در نزد سخنسرایان تصوف چنین خلاصه کرد:

۱) خدا را تنها از راه دل ـ و نه خرد ـ می‌توان دریافت (اصالت احساسات وعشق وبرتری آن برخرد و اندیشه در آموزشهای تصوف و عرفان از اینجاست).

۲) برای رسیدن به خدا باید تنها بر او دل بست، دلدادهٔ او شد واز هرچیز دیگر در جهان دل برید.

۳) در راه خدا «هرچه پیش سالك آید خیر اوست» وباید همهٔ ناهمواریها را باگشاده‌روئی و بردباری پذیرفت.

باملاحظهٔ این نکات ومنظورداشتن خدا ازمفهومهایی بزمی چون یار، دوست، شاهد، جانان، خوبان، معبود، معشوق، دلبر، معشوقه واز اینگونه دیده می‌شود که بسیاری ازسخنان وسروده‌های پیرامون اطوار عشق طبیعی وبشری مانند ستایش زیباییها وخوبیهای دلبر، تلخی جدایی، بیتابی و سوز و گداز در دوری، مستی بادهٔ دلدادگی، چیرگی احساسات برخرد، وفاداری در راه عشق، بردباری دربرابر سختی‌ها برای رسیدن به‌دلبر، شیرینی وصال وازاینها دارای معنای دوپهلو شده و یکسان دربارهٔ دلبرخاکی ومبدأ آسمانی روانها راست می‌آید.

اگراصول ومعیار بالا راپذیریم می‌بینیم که برپایهٔ آن شمارهٔ ابیات سروده شده با مفهومهای دو پهلوی بزمی وعرفانی ـ گذشته ازغزلهایی که تماماً ویا بخش بزرگتر آنها عرفانی است ـ در غزلیات سعدی کم نیست. اینجا نمونه‌هایی چند می‌آوریم:

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۹۱.

در طیبات:

تاعهد تو دربستم عهدهمه بشکستم ــــ بعد ازتو روا باشد نقض همه پیمانها

شوق را برصبر قوت غالب است ــــ عقل[1] را با عشق دعوی باطل است

دیده باشی تشنه مستعجل به آب ــــ جان بجانان همچنان مستعجل است

هر کو سر پیوند تو دارد بحقیقت ــــ دست ازهمه چیزوهمه کس در گسلاند

آن بهایم نتوان گفت که جانی دارد ــــ که ندارد نظری باچوتو زیبامنظور

نزدیك نمی‌شوی به صورت ــــ وز دیدهٔ دل نمی‌شوی دور

تا مرا از تو آگهی دادند ــــ به وجودت گر از خود آگاهم

خود سراپردهٔ قدرش زمکان بیرون بود

آنکه مادر طلبش جمله مکان گردیدیم ــــ

هر که بخویشتن رود ره نبرد به‌سوی او ــــ بینش مانیاورد طاقت حسن روی او

دیوانهٔ عشقت راجایی نظر افتاده است

کانجا نتواند رفت اندیشهٔ دانایی ــــ

ز صورت پرستیدنت می‌هراسم ــــ که تا زنده‌ای ره بمعنی ندانی

ندانمت به حقیقت که در جهان به که مانی

جهان وهرچه دراو هست صورتند و توجانی ــــ

بپای خویشتن آیند عاشقان به کمندت ــــ که هر که‌راتو بگیری زخویشتن برهانی

در بدایع:

برجور و بیمرادی و درویشی[1] وهلاك ــــ آن را که صبر نیست محبت نه کار اوست

همه رادیده به‌رویت نگران است ولیك ــــ همه کس راتوان گفت که بینایی هست

امیدواری مدار و خیال دوست مبند ــــ گرت به‌خویشتن ازذکر دوست‌پروایی است

دو عالم را بیکبار از دل تنگ ــــ برون کردیم تا جای تو باشد

۱. به معنای بینوایی.

خوشست اندر سر دیوانه سودا　　بشرط آنکه سودای تو باشد

ذکر تو از زبان من فکر تو از خیال من

چون برود که‌رفته‌ای در رگ و درمفاصلم

در خواتیم:

بیرون نشود عشق توام تا ابد از دل　　کاندر ازلم حرز تو بستند به بازوی

این نمونه‌ها «مشتی ازپیمانه» است و با اینهمه اگر دشتی مفاهیم عرفانی را درغزلهای سعدی به‌ندرت‌دیده‌ناگزیر بایدد‌لیلی‌داشته‌باشد که‌متأسفانه‌برخوانندگان قلمرو سعدی آشکار نساخته است.

۶) در قلمرو سعدی تناقضگوییهای دیگری نیز هست که یادآوری همهٔ آنها سخن را به درازا می کشاند، در اینجا ما با یادآوری یکی از تناقضهایی که قبلاً به‌آنها پرداختیم و نشان دادن دو تناقض دیگر به این گفتار پایان می‌دهیم. تناقض یاد شده دربارهٔ «ملاحظات درامور اجتماعی واخلاقی» سعدی است که دشتی هنگام مقایسهٔ او با ناصرخسرو می گوید این ملاحظات «فکرشخصی او نیست» و درفصل «جلوه گاه شخصیت سعدی» پیرامون یکی ازاینگونه ملاحظه‌ها (ناشی شدن نیروو‌توان اجتماعی ازمردم) می‌نویسد که درزمان سعدی و پیش از او کسی چنین سخن نگفته و این اصل را تنها در سدهٔ هجدهم ـپنج سده دیرترـ انقلاب بزرگ فرانسه به میان آورده است.

تناقضگویی دیگر دشتی در نظر او پیرامون انگیزهٔ بزرگداشت و ستایش جامعه ازسعدی خود می‌نماید. درهمان فصل «جلوه گاه شخصیت سعدی» او برآن است که چون سعدی مبادی دینی را به‌انواع گوناگون درنظم ونثرآورده بی آنکه با شیوهٔ ریاکاران و لهجهٔ خشک‌زهدفروشان سخن گوید در بهم آمیختن دیانت و اخلاق پیوسته سلامت اجتماع را پیش چشم داشته مورد تکریم و احترام جامعه قرارگرفته است.[1] و در پایان بازپسین فصل نامهٔ خود چون یك نتیجه گیری کلی

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص۳۶۱.

دربارهٔ آنچه پیرامون سعدی «درمنطقهٔ فکروعقیده» گفته شده انگیزه بزرگداشت یا سرّ قوت اجتماعی او را درنحوهٔ دیانت‌وی می‌داند که به‌مثابه هماهنگی درهمه چیز با شیوهٔ اندیشه اکثریت جامعه نمایان می گردد. به‌نظر او مردم از رهنمایان خود نمی‌خواهند که به‌راستی دیندار باشند بلکه خواهان آنند که دراوهام‌وخرافات باآنان شریك گردند وهرکس‌جزازاین راه برود، اگرچه دیندار وپاکدامن باشد، بر او بدگمان شده از او بیزار می گردند وچه بسا که وی را به زجر وشکنجه گرفتار ساخته وحتی به کشتن می‌دهند. و از اینرو: «اگر گویندهٔ بزرگی چون سعدی بامعتقدات عمومی آنها همراه باشد وزبان فصیح‌خود را به‌تاییدآنها بگمارد او را گرامی داشته می‌ستایند.»[1]

این تناقضگویی دشتی درپرتوتحلیل وی از ارج وقوت اجتماعی گویندگان درپیشگفتارچاپ‌دوم قلمروسعدی بُعددیگری می‌یابد. دراینجا وی‌انگیزهٔ ارجمندی و در دل مردم جا گرفتن سخنوران ومردان نامی رابیشتر درآن می‌بیند که دچار بیمهری وبیداد فرمانروایان و زورمندان شده یا بار ناداری و بینوایی را به دوش کشیده‌اند زیرا «درطبیعت بشری این کانون خاموش‌نشدنی پیوسته در گداز است که هرگونه بیعدالتی وبی‌انصافی دراو بیزاری‌وهرنوع بیدادگری درهر زمان و نسبت به هر کس و در هرلباس صورت گیرد وعشق و رأفت برمی‌انگیزد.»[2]

یکی از نمونه‌های مشخص دشتی در تأیید این نظرخود فردوسی است که «قطع‌نظر ازارزش هنری واجتماعی شاهنامه» آنچه وی را در دلِ خوبی‌ستای مردم بلند وارجمند ساخته رفتار زشت سلطان محمود با اوبوده است. ولی با همهٔ درستی نسبی درمورد این کانون‌خاموش‌نشدنی باید گفت دلسوزی وهمدردی نسبت‌به کسانی که دچاربیداد وستم‌شده‌اند درارزش اجتماعی‌وهنری آنان عامل‌تعیین کننده نیست. فردوسی رانه رفتار تنفرانگیز محمود غزنوی درچشم مردم بلند وارجمند ساخت

۱. همانجا، ص ۴۳۸ و ۴۳۹.
۲. همانجا (چاپ دوم)، ص ۹.

بلکه «پارسی عجم زنده کنندهٔ» او. اگر هم محمود ارج سخنور بزرگ ایران را دانسته و او را گرامی داشته بود فردوسی بازهمین جا وپایگاه بلند را در دل مردم می‌داشت وتنها سلطان غزنوی درپیشگاه تاریخ ودرچشم مردم سیمای دیگری می‌یافت. چنانچه این معیار دشتی درعلت ارج سخنوران درست می‌بود آنگاه مسعود سعدسلمان می‌بایستی محبوب‌ترین وبلند پایه‌ترین سخنور ایران بشمار می‌آمد وسعدی ازاین دیدگاه دریکی از پایین‌ترین پله‌ها جا می‌گرفت.

بالاخره گونه‌ای از تناقضگویی دشتی در داوری وی دربارهٔ اخلاقی بودن یا نبودن گلستان سعدی به چشم می‌خورد. هم او درفصل «گلستان» نامهٔ خود که آنرا به‌ارائهٔ ناهنجاریهای بینش اخلاقی سعدی اختصاص داده اینجا وآنجا، ضمن گفتگو پیرامون برخی حکایات گلستان، از دیدگاه اینکـه آیا این نوشتهٔ سعدی اخلاقی است وددرپرداختن آن هدف اخلاقی درکار بوده یا نه، نتیجه گیریهای متناقضی کرده است. اینك چند مورد:

«دراینکه گلستان حاوی مطالب اخلاقی است تردیدی نیست... ولی نمی‌توان آنرا کتابی تربیتی واخلاقی نام نهاد.»[1]

«اگر گلستان هدفی داشت وبرای تهذیب وتربیت اخلاق نگاشته شده بود نباید چنین حکایتی درآن دیده می‌شد.»[2]

«موضوع سخن همین است که در نگارش گلستان اصل اخلاقی وتربیتی درنظر نبوده بلکه منظور تدوین مسموعات ومشاهدات نویسنده است.»[3]

«ازمجموع گفته‌های وی علاقهٔ او به‌نظم وسلامت جامعه وتأیید مبادی اخلاقی هویدا است وانشاءِ گلستان بدین قصد روی داده.»[4]

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۴۷.
۲. همانجا، ص۲۶۸.
۳. همانجا، ص۲۶۹.
۴. همانجا، ص۲۴۷.

«نکتهٔ شایستهٔ تأمل و دقت اینست که سعدی در نگارش گلستان باعث اخلاقی داشته وچنانکه ازسراسر این کتاب مشاهده می شود پیوسته این غرض شریف سعدی را به پخش موعظه وحکمت و ترویج مردمی کشانیده است.»[1]

و درپایان این فصل چنانکه خواسته باشد این بر آوردها را جمع بندی کند می گوید: «اما با وجود همهٔ اینها نباید تصور کرد وجود موارد ضعف در کتاب ارجمندی چون گلستان ارزش ادبی و اخلاقی آنرا از بین می برد.»[2]

این تناقض و نوسان اگرچه در آخرین تحلیل ریشه‌اش از پراگماتیسم دشتی آب می خورد، نمی تواند ناآگاهانه باشد زیرا نمی توان پنداشت که وی در چهارچوب یك فصل ـ آنجا که ازیك زاویهٔ معین به‌سعدی نگریسته ـ بارها فراموش کند چند صفحه پیشتر چه نوشته است. درست تر آن باید باشد که این نوسان را مظهر عملی تز «خط منحنی» که به میان کشیده است تصور کنیم. دشتی در چاپ دوم قلمروسعدی فصل «خط منحنی» را بیشتر گسترش داده وضرورت ملازمهٔ آنرا درخلق و رفتار به این نحو بیان می کند: «... با سیر خط منحنی شخص از کنار آراء و خواهشهای دیگران رد می‌شود بدون آنکه بر آنها عمود وقاطع و بالنتیجه برنده و نفرت انگیز شود.»[3]

گویی خواسته است با نوسانهایی به خط منحنی این نکته را که درنگارش گلستان اصل اخلاقی و تربیتی در نظر نبوده بدون عمود و قاطع شدن به‌خواننده تلقین کند.

III اختلاف بینش اخلاقی دشتی باسعدی سومین عاملی است که مایهٔ داوری منفی او دربارهٔ «منطقهٔ فکر وعقیدهٔ» سعدی شده است. با اینکه سعدی و دشتی هر دو پیرو نظرات اخلاقی ورویهمرفته پیشرو جوامع خود هستند وجود برخی تفاوتها در بینش اخلاقی آنان پدیده‌ای است طبیعی. این تفاوتی است که فاصلهٔ زمانی دو

۱. همانجا، ص ۲۸۶.
۲. همانجا، ص ۳۰۶.
۳. همانجا، (چاپ دوم) ص ۵۵.

جامعه پدیدآورده وبیش ازهمه در زمینهٔ تبعیض دینی ومناسبات جنسی به چشم می‌خورد. ولذا چون بینش اخلاقی آنان زاییدهٔ جبر اجتماعی و شکل یافتهٔ شرایط زمانی ومکانی وموقعیت اجتماعی ایشان است بهمان اندازه که انداختن پرتوی از دانش‌وبینش کنونی برویژگیهای اخلاقی دوران سعدی برای آشکارتر دیدن سایه‌روشنهای آن سودمند وحتی بایسته است بهمان اندازه خرده گرفتن برسعدی از دیدگاه برتریهای اخلاقی حاصل‌ازپیشرفت اجتماعی دراین فاصلهٔ زمانی‌کاری دور ازشاهراه انصاف واعتدال است.

دربارهٔ مظاهری ازتبعیض دینی درنزد سعدی و ریشهٔ آن در آغاز بخش سوم سخن رفته[1] واینجا به چگونگی برخورد دشتی با مسألهٔ شاهدبازی در نوشته‌های سعدی اشاره‌ای می کنیم. دراینمورد نیز ازیکی دو برداشت درست و منطقی‌ای که درآغازکار می کند چنین بنظرمی‌رسد که به‌یك بررسی عینی و واقع‌بینانه خواهد پرداخت. دربارهٔ باب پنجم گلستان «درعشق وجوانی» یادآور می‌شود که چیزمهمی از عشق وجوانی را نشان نمی‌دهد، حکایتهای آن همه بیرنگ است و هرگاه هم رنگی یافته این رنگ تند و زننده است. سپس می‌افزاید: «تنها عذری که می‌توان برای‌اینگونه‌حکایتها آورد و ازاین حیث‌حقیقتاً سودمنداست نشان‌دادن‌اوضاع وعاداتی است که درجامعهٔ آن‌وقت موجود ورایج بوده.»[2]

ودر تأیید این سخن با اشاره به‌حکایت «یکی ازمتعلمان کمال بهجتی داشت» می‌نویسد سعدی‌آنرا بی‌هیچ خرده‌ای آورده زیرا درنظر مردمان آن زمان امری عادی وجاری بوده واز این‌رو قباحت و زشتی‌آن ابداً طبع مایل به انتظام سعدی و روح متدین و دوستدار فضایل او را بر نمی‌انگیزد.[3] یا درسخن از این حکایت «در عنفوان جوانی چنانکه افتد و دانی» به این پرسش که چرا سعدی‌آنرا در گلستان

۱. در صفحه‌های ۱۵۸ تا ۱۶۱ این نامه.
۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۶۷.
۳. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۷۰.

آورده و «این روش مخالف اخلاق وانسانیت را به‌خویشتن نسبت‌داده» پاسخ می‌دهد: «قطعاً برای اینکه نه شاهدبازی ناپسند بوده و نه آن رفتار واپسین که تا گردی چون به برصورتش دید روی ازاو بر گرداند.»[1]

دیده می‌شود که دشتی گو درپاسخی که داده هنوز برزمینهٔ برداشت منطقی مانده تناقض‌گویی او به‌شکل پرسش آغاز شده است: چراسعدی روش مخالف اخلاق وانسانیت را به خود بسته؟ ولی مخالف اخلاق وانسانیت از دید کدام جامعه و کجا و کی؟ اگرسخن برسر جامعهٔ زمان‌سعدی است که خودآقای دشتی‌می گوید شاهد بازی درنظر مردمان‌آن زمان امری عادی وجاری و «قطعاً» ناپسند نبوده!

لغزیدن دشتی ازبرداشت منطقی به‌داوری غیرمنطقی آنجا روی می‌دهد که وی پس ازیادآوری همانندی جانوران باآدمیان درغریزهٔ شهوت و تفاوت آنها در عشق وتشخیص زیباییهای صوری ومعنوی که سرچشمهٔ شعر وموسیقی و گذشت و جانبازی وکارهای بزرگ‌است می‌نویسد: «... انجام یك غریزهٔ حیوانی وپس ازآن باز به دستور همان خوی بهیمی روی گرداندن ازکسی که دیگر نمی‌تواند رغبت غریزی را خاموش کند شایستهٔ فخر و مباهات و به طریق اولی قابل ثبت در کتاب نیست.»[2]

این‌سخن بدان معنی‌است که دشتی گذشته ازمستثنی کردن سعدی‌ازبرداشت کلی ومنطقی خود دربارهٔ عادی وجاری بودن شاهدبازی درنظر مردمان آنزمان، بازجزئیات سر گذشت و گفتهٔ خود سعدی رانادیده گرفته تصویرذهنی‌خود رابجای آن گذاشته‌است. دلبستگی سعدی به‌«شاهدپسر» نه‌از روی‌انجام یك‌غریزهٔ حیوانی است‌بلکه «بحکم آنکه خلقی‌داشت طیب‌الادا وحلقی کالبد راذا بدا.» وآنگهی‌سعدی از او نه «بدستور همان خوی بهیمی» رو می گرداند بلکه چون به خلاف طبع از وی‌حرکتی‌می‌بیند. آنچه نمودارچیزی ورای انجام‌غریزهٔ حیوانی دراین وابستگی

۱. همانجا، ص ۲۷۲.
۲. همانجا، ص۲۷۱.

است این جملهٔ سعدی است ـ گذشته ازیکی دوبیت ـ که «... سفر کرد وپریشانی او در من اثر.» ولی دشتی با دور داشتن اینگونه جزئیات از نظر، حکایتهای یاد شده را نوشته‌ای پرنوگرافیك می‌بیند که در محتوا جزانعکاساتی از فرونشاندن غریزهٔ حیوانی وخوی بهیمی ندارد و درفرجام آن ـ گوبشکل توضیح برواقعیتِ «عادی و جاری» بودن شاهدبازی در زمان سعدی و برانگیخته نشدن «روح متدین» او از آن ـ مواردی از ارزشهای اخلاقی سخنور شیراز و «نحوهٔ دیانت» او را زیرنشان پرسش می‌گذارد.

نکته‌ای را که دربارهٔ شاهدبازی، درمقام کیفیت جدایی ناپذیرآن (بویژه‌از لحاظ سرایندگان) نمی‌توان ازنظر دور داشت مسألهٔ زیبایی وستایش آن است. در ادبیات بزمی شاهد بطورکلی به معنای متناسب، زیبا، طناز ودلفریب بکار رفته و ازشاهدی وشاهدگری طنازی ودلفریبی‌منظوراست، چنانکه دربیتهای‌زیر ازطیبات وبدایع:

«آن نقطه‌های خال‌چه شاهدنشانده‌اند — وین‌خطهای سبزچه‌موزون کشیده‌اند»[1]

«گرت‌شهوت ازخیال دماغت بدر رود — شاهد بود هرآنچه نظربروی افکنی»[2]

«وین پری‌پیکران حلقه بگوش — شاهدی می‌کنند و جلوه‌گری»[3]

چنانکه در بیت‌آخر دیده می‌شود شاهدی به پری‌پیکران حلقه به‌گوش نسبت‌داده شده و گاهی حتی واژهٔ، شاهد نیز درموردآنان بکار رفته است:

«گرتوشاهدبامیان‌آیی‌چوشمع — مبلغی پروانه‌ها گرد آوری»

«چندخواهی روی‌پنهان داشتن — پرده می‌پوشی و برما می‌دری»[4]

یابیتهای‌زیر ازیك غزل‌سعدی که درآن‌شاهدبازی به‌معنای‌عشقبازی «طبیعی وبشری» آمده است:

۱. کلیات سعدی، ص ۷۲۹.
۲. همانجا، ص۶۸۲.
۳. همانجا، ص۶۶۷.
۴. همانجا، ص۶۶۹ و ۶۷۰.

«روی اگر باز کند حلقهٔ سیمین در گوش همه گویند که این ماهی و آن پروینی است
گر منش دوست ندارم همه کس دارد دوست
تا چه ویسی است که در هر طرفش رامینی است
نام سعدی همه‌جا رفت به شاهدبازی وین نه عیب است که در ملت ما تحسینی است
کافر و کفر و مسلمان و نماز و من و عشق هر کسی را که تو بینی بسر خود دینی است»[1]

گذشته از این همبستگیهای میان واژهٔ شاهد با دیگر اصطلاحات بزمی، بخشی از آنهمه قول و غزل سعدی ـ هر اندازه هم خرد و ناچیز باشد ـ در وصف شاهد به‌معنای ویژهٔ آن پرداخته شده، که آنهم همان اندازه و همان گونه بازتابندهٔ عواطف واحساسات دلدادگی و زیباپرستی است که غزلهای دیگر.

وامانکتهٔ دیگری که از ویژگی زیباپرستی درمناسبت باشاهدان واز منطق خود زندگی ناشی می‌شود آنست که شاهد وقتی «گردی چون به» برعارضش نشست خواه‌ناخواه دیگر نه می‌تواند شاهدی کند و نه موضوع ستایش زیبایی قرار گیرد. این نکته به قلم سعدی چنین نمایانده می‌شود.

«سوآل کردم و گفتم جمال روی تورا چه‌شد که مورچه بر گرد ماه جوشیده‌است
جواب داد ندانم چه بود رویم را مگر به ماتم حسنم سیاه پوشیده است»[2]

چنین کسی اگر شاهدی کند مخنثی خواهد بود، آنچه که مایهٔ بیزاری سعدی است، وقول و غزلهایی هم که در وصف او گفته شود گزافه‌هایی از گونه مدیحه‌سراییهای دروغین درفضایل ومحاسن امرا وسلاطین از آب درخواهد آمد.

البته‌سخن برسر آن‌نیست که شاهدبازی رابامعیارهای امروزی بینش اخلاقی توجیه کرده‌درست جلوه‌دهیم. این روش ناهنجار «دلدادگی» را که‌درهرحال پدیده‌ای غیرطبیعی و در واقع گونه‌ای بیماری روانی است ظاهراً ترکان غز و سلجوق رواج داده‌اند یادست کم در دوران آنان رونق گرفته است. معمول‌شدن واژهٔ «ترک» بمعنی

۱. کلیات سعدی، ص ۷۱۳.
۲. همانجا (گلستان)، ص ۱۶۲.

دلبر درادبیات بزمی قرینه‌ای مؤید این نظر می تواند باشد. سعدی در طیبات می گوید:
«چو ترک دلبر من شاهدی بشنگی نیست   چو زلف پرشکنش حلقهٔ فرنگی نیست»[1]
جستجوی انگیزه وریشه‌های این رسم نکوهیده، که ازلحاظ بازتاب گسترده‌ای که درادبیات بزمی دارد واجد اهمیت است، ازچهارچوب این گفتار بیرون است. دراینجا تنها به‌یادآوری یکی دو نکتهٔ برنهادی (تز مانند، بایستهٔ اثبات) اکتفا می کنیم: پیش ازهمه آنکه زمینهٔ بنیادی پیدایش و گسترش این بیماری اجتماعی راآن مقررات سخت وخشك وابسته به‌معاشرت مردان وزنان فراهم می آورد که پس ازغلبهٔ تازیان برایران دراجتماع استوار می گردد. درچنین شرایطی زیباپرستان «عاشق پیشه»ای که دستشان ازهمنشینی بامهرویان پری‌پیکر کوتاه است ناگزیر به «شاهدپسران حسن بشره‌دار» رومی آورند.
دیگر اینکه صوفیگری پس از درغلتیدنش در سراشیب تباهی به نوبهٔ خود به گسترش این بیماری میدان‌داده‌است. همراه‌شدن نام‌صوفی باشاهدباز درغزلسرایی باید نشانه‌ای براین واقعیت‌باشد: مانند این بیت درطیبات:
«محتسب درقفای رندان است   غافل از صوفیان شاهد باز»[2]
واماآنچه مربوط به‌مقامات دینی است، می‌نماید که اعتراض‌خاصی به‌شاهد-بازی ندارند ومخالفتشان درمرزهای نهی «لهو ولهب وشنیعات» ازموسیقی و سماع گرفته‌تارقص وعیش‌ونوش وازاینگونه «مناهی» بزمی‌است. سرگذشت‌قاضی‌همدان درگلستان-اگرزاییدهٔ پندارهم باشد-وشماری‌ازحکایات دیگرباب‌پنجم‌آن گواهی براین نکته تواند بود. دراین صورت شگفت نیست اگر روح متدین سعدی از این رهگذر برانگیخته نشود.
اختلاف بینش‌اخلاقی فوق‌الذکر دربارهٔ مناسبات جنسی، چنانکه گفتیم، در اصل برتفاوت دید همگانی دو دوران مختلف استوار است که تعبیرمتغایر دشتی به

۱. کلیات سعدی، ص ۵۵۶.
۲. همانجا، ص ۶۰۴.

آن رنگ ویژه‌ای داده است. ولی درمورد زیر اختلاف بینش دشتی با سعدی جنبهٔ شخصی دارد یا به سخن دیگر بینش شخص او در برابر نظرسعدی چون دیدهمگانی جا می گیرد. این اختلاف دید درحکمی جلوه می کند که وی در گفتگو پیرامون حکایت خشکسالی در اسکندریه ومخنث مالدار عنوان می کند: «بذل وبخشش به تهیدستان ودستگیری از درماندگان خوبست هرچند از روی ریا باشد.»[1]

سخن برسر مخنثی است که مال فراوان دارد و درخشکسالی اسکندریه به بینوایان «سیم وزر» می‌دهد وبرای راهیان (مسافران) خوان می‌نهد. گروهی از آشنایان سعدی که بینوایی آنانرا بجان آورده می‌خواهند دست نیاز به سوی این مخنث دراز کنند وازسعدی سگالش می‌جویند. سعدی آنان را ازاین کارباز می‌دارد وچنین پند می‌دهد:

«نخورد شیر نیمخوردهٔ سگ — ور بسختی بمیرد اندر غار
تن به بیچارگی و گرسنگی — بده و دست پیش سفله مدار
گر فریدون شود بنعمت وملك — بی هنر رابه هیچکس مشمار»[2]

دشتی بر آن است که این بیت‌ها را سعدی «بعنوان دلیل» بردرستی نظرخود در این سرگذشت آورده وبا مطلب حکایت نمی‌خواند زیرا، بنظراو، عزت نفس چه ربط دارد با کسی که درخشکسالی به تنگدستان سیم وزر می‌دهد؟[3] محتاج به‌اثبات نیست که این بیتها را سعدی نه بعنوان دلیل آورده و نه هم به عنوان نتیجه گیری بلکه مانند پندهایی بمناسبت این حکایت! ولی اگر دشتی هیچگونه همبستگی میان این بیت‌ها وخود حکایت نمی‌بیند گناه آن را نمی‌توان برسعدی نوشت؛ این ندیدن ازتفاوت دید او آب می‌خورد. او درتأیید نظرخود می نویسد: «سعدی این مرد منعم را بیهنروسفله می‌خواند و رفتن درویشان را بخانهٔ اوننگ می‌داند برای اینکه او

۱. علی دشتی، قلمروسعدی، ص۲۸۹ و ۲۹۰.
۲. کلیات سعدی (گلستان) ص ۱۳۸.
۳. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۸۷ و ۲۸۸.

را مخنث گفته‌اند.»[1]

راست است که جزئیات این حکایت را نیز سعدی به شیوهٔ معمول خود فشرده و کوتاه نگاشته با اینهمه، دربارهٔ چگونگی تنعم «مرد منعم» اشاره‌ای دارد که باز از نظر دشتی دورمانده است. سعدی پس از توصیف کوتاهی دربارهٔ مخنث می‌نویسد: «چنین شخصی... در این سال نعمتی بیکران داشت.» واژهٔ اشاره‌ای «این» که سعدی آنرا نه‌برای زینت و نه برای قافیه بکاربرده قاعدتاً چنین می‌فهماند که دارایی این مرد ازهر کجاآمده باشد، چه از راه «پیشهٔ» او وچه ازجای دیگر، درهرحال پیش ازآن نبوده وخاستگاه او ازخانواده‌ای «منعم» نیست.

وآنگاه گفتهٔ دشتی گویای گونه‌ای‌ناخشنودی اوازسعدی است که چرا«مرد منعم»راتنها برای‌اینکه‌دیگران اورا مخنث گفته‌اند بیهنروسفله می‌خواند. گویی ازلحاظ اودارایی وتوانگری مطمئن‌ترین ضامن ارجمندی و رادی وبهترین دلیل نادرستی این داوری سعدی است! ولی این‌خود نکتهٔ بنیادی درحکایت مورد گفتگو و پند سعدی است که نعمت ومال خودبخود مایهٔ هنرمندی و رادی کسی نمی‌شود. دراینجا نخستین اختلاف بینش ومعیار دشتی با سعدی نهفته است.

واما اگر واقعاً چنان باشد که سعدی در داوری خود پیرامون مخنث بودن مردمنعم دچار لغزش شده‌آنگاه این حکایت ازپایه بیمورد خواهد بود زیرا شالودهٔ آن براین واقعیت گذاشته شده است. در این صورت حق آن می‌بود دشتی دلایل نادرستی نظرسعدی را نشان می‌داد. ولی او بجای اینکار به تحلیل ناروایی «خشونت وبیمهری» سعدی پرداخته که به پیروی ازبیزاری مردم ازمخنث و مقام پستی که درافکار عمومی دارد کشتن وی را روا می‌دارد واین «شایستهٔ طرز فکر و گفتار یك معلم اخلاق نیست.»[2]

۱. علی دشتی، قلمروسعدی، ص ۲۸۸.
۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص۲۸۹.

گذشته از آنکه سعدی کشتن همهٔ مخنثان را روا نداشته[1] مهربان بودن یك مخنث ودستگیری او از تنگدستان درسختی هم چیزی نشدنی نیست. ازسوی دیگر مخنثان نیز تا اندازه‌ای مانند روسپیان قربانیان اجتماع‌اند واگرچه درمحرومیت ازحقوق اجتماعی به‌پای زنان نمی‌رسند و وضع بهتری نسبت به‌آنان دارند دراین که فدای پرورش نادرست و نابهنجاریهای جامعه شده‌اند با آنان سرنوشتی مشابه دارند. ازاین دیدگاه ناخشنودی دشتی ازداوری سخت سعدی می‌تواندمفهوم باشد. اما آنچه‌برسعدی گران می‌آید ریای‌این مخنث وتظاهر او به «بزرگی» است؛ دارایی و «جوانمردی» خود را به رخ دیگران کشیدن از آداب و رسوم «بزرگان» است وگرنه دستگیری از درماندگان را می‌توان بدون تظاهر به خوان گستردن و در آشکار سیم وزر دادن نیز انجام داد، آنچنانکه مردان بزرگ انجام داده‌اند، حال آنکه ازنظر دشتی بخشش به تهیدستان ودستگیری ازبینوایان خوب است هرچند از روی ریا باشد ـ گویی‌خودمتوجه تناقضگویی وتضادی که در این حکم نهفته است نیست. کمی‌بالاتروی خود کرده‌های آدمی را«فی حدذاته» کمترخوب یا بد می‌شمارد وخوبی وبدی‌آنرا بسته به سود و زیانی که برای دیگران دارد می‌داند. ولی نیکی کسی از روی ریا دلیلی جز بر آن نمی‌تواند باشد که بـرای زیانی که می‌خواهد بدیگران برساند تظاهر می کند ومی کوشد آنها را خواب کند؛ اگر منظور بدی درکار نباشد نیازی به ریا وتظاهر نیست. دشتی با سادگی باور نکـردنی می‌پرسد: «دراین عمل (خوان گستردن مخنث.ن.) که فی‌حدذاته خوب است چه‌سفلگی نهفته است ودرویشان برسفرهٔ گستردهٔ وی که برای‌همه گسترده‌بود وبدون‌منت می بخشید چه‌آبرویی می‌ریختند؟»[2]

یعنی اگرهم‌بخشش شخصی زشتکار وبدنام ـ تاآنجاکه نیازمندان را یارای پذیرفتن آن نیست وبرای سگالش پیش سعدی می‌روند ـ از روی ریا باشد واگر

۱. درحکایت‌سخن از«این‌مخنث» می‌رود: «گرتتربکشد این‌مخنث را تتری رادگرنباید کشت.»
۲. علی‌دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۸۸.

درویشان که دشتی ایشان را بمعنی اخص کلمه «افراد طبقهٔ وارسته وخوش فکر جامعه» می‌دانند تا به سطح ریزه‌خواری خوان مخنثان فرو افتند نه در آن پستی هست و نه در این آبروریزی. چنان خوانی که از روی ریا بنهند چون دیگ‌های پلو قلتشن‌دیوان: جمالزاده برسر چهارراهها دانه‌ای‌است برای به‌دام انداختن تهیدستان و گمراه کردن آنان. فلسفهٔ این بخشش «بدون‌منت» را حاجی آقای صادق هدایت دریکی دوجمله بسیارساده روشن‌می‌سازد: «ظاهراً برای‌مردم باید اظهار همدردی ودلسوزی کرد... اما درباطن باید پدرشان را در آورد... ما باید تصدق بدیم... غصه‌خوری بکنیم تا نمایش‌داده باشیم.» دشتی که ازاین پند سعدی بر آشفته یادآوری می کند «مخنثی که‌هنگام‌خشکسالی زر وسیم بخش‌می کند و برای تهیدستان سفره می گسترد بسی برتر وشریف‌تر ازامیری‌است که برشعرا ومداحان‌خود عطایا بذل‌می کند»[1] قاعدتاً براین واقعیت وقوف دارد. دلیل او برای برتری چنان‌مخنثی برچنین امیری آنست که بخشش‌های این‌یکی درحقیقت ازجیب‌مردم است، که باید درراه بهبود زندگی خوداین مردم بکار رود و نه‌فرونشاندن شهوت خودنمایی و به‌خود بالیدن امیر. ولی برتری آنگونه مخنث براینچنین امیر نه تنها دلیلی بردرستی این حکم نیست که دستگیری از درماندگان خوب‌است هرچند ازروی ریاباشد بلکه این «خوان‌ریا-گستران» خود ازفراهم سازندگان شرایط کامرانی وبذل عطایای آنگونه امیرانند.

این سودجویی‌پراگماتیستی که دشتی می‌آموزد نه با بینش‌اخلاقی سعدی و نه باآموزش هیچ مکتب اخلاقی خواهان بهروزی مادی و معنوی جامعه میانه‌ای ندارد‌و‌پیش‌و‌بیش‌ازهمه به‌زیان همان کسانی تمام می‌شود که از آن «بهره» می‌برند. کسانی که‌آن اندازه عزت نفس نداشته باشند که اگر به‌سختی هم بمیرند دست پیش‌ناکسان ندارند نیروی داوری درست درمسائل‌اجتماعی‌را ازدست داده‌بیهنران بنعمت‌ومال رسیده رابکس می‌شمارند وخودنمایی آنانرا به‌جان می‌خرند. این‌جان سخن سعدی است که برای هشدار مردم در پند پایان حکایت مخنث‌آورده و هستهٔ

۱. همانجا، ص ۲۹۰.

اختلاف نظر و بینش دوم دشتی با او را ـ باهمهٔ تأییدی که وی از آن پند کرده‌اند ـ در خود دارد.

***

دشتی در پیشگفتار چاپ دوم «مبدأ ناخشنودی» برخی دوستداران سعدی را از ملاحظات وی در فصل یازده و پانزده در آن می‌بینند که «انسان غالباً نمی‌خواهد به موجود کاملی که در ذهن دارد خراشی برسد.»[1] راست است که چنین عامل روانشناسی نیز می‌تواند در کار باشد، ولی انگیزهٔ بزرگتر ناخشنودی نزد بیشتر دوستداران سعدی ـ اگر نه همهٔ آنان ـ خودِ «خراش» نیست بلکه چگونگی آن است. شما اگر رنگهایی را که کسی یا کسانی بگمان خود برای زیباتر ساختن خطوط مشخصهٔ یك چهره نقاشی‌شده بر روی آن زده‌اند بخراشید بیگمان به نمایاندن بهتر چهرهٔ اصلی کمك می کنید. ولی اگر این خراشیدن با دقت بایسته انجام نگیرد و به‌سطح خود پرده هم برسد ناگزیر خطوط چهره را مسخ خواهد کرد.

نگرانی‌دشتی را از اینکه محبوبیت کم‌مانند سعدی موجب و مایهٔ پذیرفتن وبکار بستن خود بخود و ناآگاهانهٔ برخی نکته نظرهای ناروای او از سوی دوستدارانش گردد به‌خوبی می‌توان فهمید وخواست و کوشش وی در راه نمایاندن این نارواییها و «خراشیدن» و زدودن رنگ و روغنهایی که بگفتهٔ مرحوم آربری «ناروشنی گفتار آمیخته با خوش‌آمد گوییهای غلیظ» برخی منابع برسیمای او کشیده‌اند ستودنی است. چیزی که مایهٔ تأسف است آنکه وی در تب وتاب کوشش خود در این راه در موارد زیادی میزان این خراشیدن وزدودن را ازدست داده وخطوط سیمای‌سعدی را نیز خراشیده ومسخ کرده است.

یکی ازموارد عمدهٔ این «خراش» که در این بازپسین گفتار از آن سخن گفتیم مشوش‌ومتلون نمایاندن سعدی «در ناحیهٔ روح» وتعلیل این تشویش وتلون چون پایهٔ قوت اجتماعی او است. دشتی در پیشگفتار چاپ‌دوم هنگام‌توضیح پیرامون چگونگی

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، (چاپ دوم)، ص۵.

پرداختن قلمروسعدی یادآورمی‌شود که پس ازسخن سعدی که فکرمحوری کتاب را تشکیل‌می‌دهد درچند فصل به «دومین مزیت» او یاشخصیت اجتماعی واخلاقی او پرداخته است.[1] راست است وی هنگام گفتگو ازچگونگی قصاید سعدی درفصل سیزدهم که عنوان «جلوه گاه شخصیت سعدی» دارد می نویسد: «... نکوهش ستم و تشویق به‌عدل وانصاف که نقطهٔ‌اوج شاعری‌سعدی‌است وقوت اجتماعی وی درآن‌نهفته است درقصاید بیشتر وآشکارتر به چشم می‌خورد.»[2]

ولی درباز پسین فصل دفترخود (فصل پانزدهم) راز قوت‌اجتماعی سعدی را در نحوهٔ دیانت او یا درهماهنگی او درهمه چیز با طرز فکر اکثریت می‌بیند، آنهم اکثریتی که‌آلوده به‌اوهام وخرافات‌اند وعمل به‌ظواهرشرع را اساس‌دیانت دانسته درهمهٔ اوامر ونواهی توریه می کنند.

شاید توجیه دشتی برای این تشویش وتناقض خویش آن باشد که درهرفصلی ازدریچه‌ای‌دیگر برسعدی‌نگریسته‌است. اماوی‌درفصل پانزدهم «ناحیهٔ روح‌ومعنی» ـ آنچه را که پایه‌وشالوده همهٔ‌اندیشه‌ها واحساسات‌سعدی راتشکیل‌می‌دهد ـ بررسی کرده است. این‌فصل تنها یکی ازفصلهای پانزده گانه نیست بلکه همانگونه که در سیزده فصل دیگر جنبه‌های ادبی سخن‌سعدی بررسی شده دراین فصل جنبهٔ معنوی آن که نقش بنیادی را درسخن او دارد و دشتی خودآنرا مهمتر از «بحث درشیوهٔ سخن» یك‌سراینده می‌شمارد مورد پژوهش قرار گرفته است. ازاینرو طبیعی است اگرخواننده چشم داشته باشد دراینجا یك تصویر جامع ویکپارچه، دربارهٔ همهٔ‌آن جنبه‌هاومسایلی ازسخن‌سعدی که درفصلهای دیگر تجزیه وتحلیل شده و تناقضاتی از او که یاد گردیده به‌دست داده شود، نه‌آنکه میان توضیحات ونکته نظرهای‌این فصل باآنچه درفصلهای پیش آمده است تناقض وتضاد نمودار گردد. خود دشتی نیز نگارش این فصل را گذشته ازمنظور دیگرش برای «بی‌تفسیر نماندن متغایرات و

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، (چاپ دوم) ص۱۲.
۲. همانجا (چاپ نخست) ص ۳۴۵.

اظهارات» سعدی لازم دانسته است.[1]

واما باآنکه دشتی درآغازفصل پانزدهم ازاهمیت بیشتر «سیردرمنطقهٔ روح» سعدی‌نسبت به گفتگوپیرامون شیوهٔ سخن او سخن رانده و در خواننده چشمداشت آنرا برانگیخته که دراین فصل خطوط عمدهٔ بینش اجتماعی واخلاقی سعدی و ویژگیهای برجستهٔ روانی‌وی وچگونگی سپهر اندیشه وباور اورا باهمهٔ‌جنبه‌های مثبت ومنفی‌آن که بیشتر ازآنها سخن رفته است بیشتر خواهد نمود وجمع‌بندی کاملی را از آنها بدست خواهد داد. با اینحال گفتگوی این فصل رویهمرفته به‌بررسی ناجوریهای بینش‌سعدی و نشان‌دادن جنبه‌های ضعف‌سخن اومحدود شده وهمهٔ «روح» وی درچگونگی معتقداتش‌خلاصه شده‌است. این محدودیت گفتار را دشتی خود ـشایدهم بی‌آنکه خودخواسته باشدـ در پیشگفتار چنین بیان می کند: در درجهٔ آخر از روح سعدی یعنی معتقداتی که برادب وی اثر گذاشته است بحثی به میان آمده.»[2] و درفرجام چنین محدودیتی با تکیه برتنها سایه‌های بینش وسخن سعدی، سیمایی از او ارائه شده که چگونگی‌آنرا هنگام گفتگو از پراگماتیسم دشتی‌نشان دادیم.[3]

خرده گیری دشتی گاهی رنگ «خرده برای خرده» را به خود می گیرد، چنانکه اگرنه‌آشنایی با رك گویی وآ گاهی ازخواست وی بر گام زدن درشاهراه انصاف‌می بود گمان کاربردن‌روش «به‌درمی گویند تادیواربشنود»می‌توانست به‌میان آید. وی با اشاره به‌این دوبیت ازدیباچهٔ گلستان که «ابروبادومه وخورشید وفلك درکارند...»می نویسد گو برسعدی خرده‌ای نیست اگرجهان هستی را همین‌دستگاه خورشیدی‌می‌پندارد ـ زیرا پیش‌از کپرنیك و گالیله و کپلر[4] حتی‌فلاسفه نیزچنین

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی (چاپ دوم) ص ۱۳.
۲. علی‌دشتی، قلمروسعدی، چاپ دوم ص۱۳.
۳. صفحه‌های ۲۶۰ ، ۲۶۱ و ۲۶۳ این نامه.
۴. ناگفته نماندکه محدودنبودن جهان هستی به دستگاه خورشیدی را این سه دانشمند نشان ←

می‌پنداشتند ـ ولی «خیلی پرمدعایی می‌خواهد که متفکری این حیوانات دو پا را علت غایی تمام کائنات قرار دهد.»[1] دشوار است باور کرد دشتی نداند که این پرمدعایی نیز ازسعدی نیست بلکه باور همهٔ‌مردم وحتی فلاسفهٔ آن دوران است ودر دنیای امروز هم هنوزمیلیونها ومیلیونها مردم ـ که‌میان آنها دانشمند وفیلسوف نیز کم نیست ـ براین نظرند. در این صورت چوب این باور همگانی را چرا سعدی باید بخورد؟

دشتی این گفتگو را برای آن پیش‌آورده تا «تنگنای فکر متعبد» سعدی را دربرابر عرصهٔ پهناور اندیشهٔ عارفان که «کاینات را پرتوی از وجود ازلی وعالم وجود را فیض ضروری ولازمهٔ ذات واجب‌الوجود»[2] می‌دانند نشان دهد. ولی اگر این عرصهٔ پهناور اندیشهٔ عارفان را که در آن آدمیان بازپسین مرحله درجریان تکامل وبرگشت جهان هستی به‌سوی وجودازلی یانزدیکترین حلقه به‌ذات واجب‌الوجودهستند وبالقوه «همه خدایند» بشکافید نظر آنان در بنیاد باآنچه دربیت‌سعدی

→

نداده‌اند. کپرنیك اخترشناس وریاضی‌دان نابغهٔ لهستانی که سال‌گذشته پانصدمین زاد روز اورا در سراسر جهان یاد کردند با محاسبات دقیق خود به مرکز بودن خورشید دراین دستگاه پی‌برد وبا ایـن کار بنیاد نظریهٔ پتولمائیوس (بطلمیوس) دانشمند باستانی مصر رامبنی برگردیدن‌افلاك برگرد زمین ـ که تاآن زمان‌گذشته ازنظررسمی کلیساها چون‌نظریهٔ علمی پایهٔ‌کارهمهٔ هیئت‌دانان بود ـ بهم‌زد. صدسال پس از اوکپلردانشمندآلمانی سه قانون عمدهٔ گردش کرات آسمانی را بدست‌آورد. آنچه وابسته به محدود نبودن جهان هستی به دستگاه خورشیدی است نخستین حدسهای آن به دوران باستان باز می‌گردد. ۲۳۰۰ سال پیش از این مترود وروس، فیلسوف پیرو مکتب اپیکور، برآن بود که: «پنداشتن زمین چون‌تنها جایی که در آن آدمیان زندگی می‌کنند همان‌اندازه نادرست است که‌گمان کنیم در یك کشتزار ارزن‌تنها یك‌دانه ارزن بارخواهدآمد.» ولی‌شاید نخستین‌بار به‌شکل استدلالی وعلمی جردانو برونو دانشمند وفیلسوف سدهٔ شانزدهم ایتالیاآن را بمیان‌آورد واین‌نظریه خود یکی‌از دستاویزهای کلیسا بربیدینی اوبدلیل‌مخالف بودن‌آن با اصول‌آموزشهای کتب آسمانی ومحکوم کردن وی به‌زنده سوزاندن گردید.

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۱۸.

۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۴۱۸.

آمده و بر پایهٔ اصل «اشرف مخلوقات» بودن آدمیزاده استوار است همانندی دارد. ولی او به این جزئیات «دنیای بیرون» کاری ندارد و در ریختن تصاویر ذهنی خود بر کاغذ پا می‌فشارد. نتیجهٔ این پافشاری بیرون آوردن تصویر سعدی از قاب زمانی و مکانی و نشاندن آن بر زمینه‌ای از شرایط اجتماعی و بینش امروزی است. و آنگاه چون دشتی میان آن سیما و این زمینه ناسازیهایی می‌بیند به خرده گیری از آن می‌پردازد.

چنانکه در گفتارهای پیشین بارها یادشد سخن بر سر آن نیست که هیچگونه ناروایی در بینش و برخی گفته‌های سعدی به چشم نخورد، بویژه اگر بپذیریم که هیچ اثر «کاملی» آفریده نشده و نمی‌تواند بشود که بلحاظی نتوان بر آن خرده گرفت. سخن بر سر دیدگاه و معیاری است که برابر با شرایط هر زمان بایستی برای ارزیابی پدیده‌ها و آفرینشهای آن برگزید. طبیعی است که همین تعبیرهای مورد گفتگوی سعدی اگر در دورانی جز آن شرایط تار و دهشتناك مادی و معنوی ـ که یکی از تاریکترین دوره‌های تاریخ ایران است ـ مثلاً در دوران معتزله[1] یا حتی اخوان‌الصفا از خامهٔ وی تراوش کرده بود از گوشهٔ دیگری می‌بایستی بر آن نگریست و داوری دیگری دربارهٔ آن کرد. در آن صورت این داوری دشتی پیرامون «ناحیهٔ روح و

۱. معتزله پیروان جریانی در دوران اسلام بودند که ازسوی گروهی از روشنفکران پیشرو در اواسط سدهٔ دوم هجری (اواخرسدهٔ هشتم میلادی) در برابر اندیشه‌های فروبستهٔ اهل تسنن ومحافل رسمی پدیدآمد. اینان نخستین متفکرانی بودند که به‌گستردن حکمت یونان باستان درقلمرو خلافت پرداختند وخود با تکیه بر آن برخی ناسازیهای درونی نظرات قشریان را نشان دادند. این جریان فکری ـ فکر آزاد بر پایهٔ منطق و استدلال ـ بزودی پیروان زیادی یافت تا آنجاکه درزمان مأمون خلیفهٔ عباسی به‌صورت مذهب رسمی درآمد. بااینهمه معتزله در مبارزه باقشریان شکست خورده تار ومار شدند. دویست سال دیرتر گروه نیمه‌پنهانی «اخوان‌الصفا»، از بازماندگان پیروان معتزله ، یکبار دیگر برای گستردن حکمت یونان و آشتی دادن آن باکلام اسلامی به تلاش برخاستند. اینان که بیشتر ایرانی وشیعه بودند برای رسیدن به هدف خود به‌پرداختن و پخش کردن پنهانی ـ از بیم قشریان تسنن ـ ۵۱ رساله در زمینه‌های گوناگون دانش وفلسفه دست زدند.

معنی» سعدی در هر حال به شاهراه اعتدال وانصاف نزدیکتر می‌بود.

مورد ویژه‌ای از خردهٔ دشتی برسعدی آنست که چرا در «کهولت» برخی سرگذشتهای باب «عشق‌وجوانی» را در گلستان آورده وتاب وتوان آنرا نداشته در کلیات خود تجدید نظر کرده «بسی مطالب» نامتناسب را حذف کند.[1] گذشته از آنکه گمان نمی‌رود در دوران سعدی پنجاه سالگی «کهولت» به شمار می‌آمده بیگمان او در زندگی ۸۰ ـ ۹۰ سالهٔ خود پس از بوستان وگلستان ـ که آنها را در سالهای پنجاه زندگی خود پرداخته ـ نیز قصیده وغزلهای زیادی سروده است.

دربارهٔ آن بخش ازسخنان‌سعدی که در زمینهٔ مناسبات‌جنسی‌است ویا آنهایی که از گونهٔ گفتار «حکیمان متشرع»‌اند وناشی ازشیوهٔ بینش واندیشه وآداب و رسوم جاری آندوران هستند پیش ازاین سخن رفته. آنچه مربوط به‌آن گفته‌های سعدی است که رنگ تند تبعیض دینی دارد ـ اگر برآنیم که کوردلی ویژگی سرشتی اونیست و «این تعبیرهای زننده ازفکر و وجدان آگاه او سر نمی‌زند»[2] آنگاه‌انگیزهٔ تراویدن‌آنها ازخامهٔ وی وسپس بجاماندنشان درکلیات راگذشته از «سرایت رنگ عادات اجتماعی وطرزفکرمحیط زندگی به روح وی» باید درجای دیگرجستجو کرد. وجود سخنانی درگلستان که نشان می‌دهد با همهٔ پیروی سعدی از «عقاید تعبدی» درنتیجهٔ تأثیرعوامل مثبت مذکور «فکرپرورش یافتهٔ او» تاسطح احساس نادرست تعصب دینی بالارفته و چهاربیت مشهور «یکی جهود ومسلمان نزاع می کردند...»[3] یکی ازمظاهر گویای‌آن است مؤید این نظرتواند بود.

یکی ازاین انگیزه‌هارا به‌احتمال‌زیاد باید «خونباری‌چشم زمانه» دانست.در اوضاعی که‌هیچ چیزشرط هیچ‌چیز نیست منطق‌زندگی‌سعدی‌را که گستاخ حق گفته وبر زبردستان و «دلاوران» دلاوری کرده وامی‌دارد به این که به‌اصطلاح جای‌پایی برای روز مبادا بگذارد. ولی اگر این گفته‌ها هنگام «کهولت» او نیز در کلیات

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص۲۷۳.
۲. علی دشتی ، قلمرو سعدی، ص ۴۳۷ و۴۳۸.
۳. به صفحهٔ ۵۶ این نامه نگاه کنید.

بجا مانده ازیکسو باید بدانجهت باشد که چشم زمانه همچنان خونبار بوده وازسوی دیگر گذشته ازآنکه سعدی گلستان را اهدا کرده واز اینرو شاید دست بردن در آن رادیگر روا ندانسته باید در نظر داشت که کار تنسیخ در آن دوران امری بسادگی چاپ امروزی نبوده تا درچاپهای دوم وسوم وغیره کاهش وافزایشهایی انجام گیرد.

این مطالب البته چیزی ازامکان تأثیر منفی آن تعبیرها نمی کاهد. ولی شگفت آنست که دشتی باموقعیت ونفوذ گفتاری که دارد چرابجای پیش کشیدن این پرسیده‌ها باچنین دامنه و رنگ، این دلایل وآن گفتنیهای بیشتری راکه دارد به مقامات مربوطه فرهنگی فرا ننموده وپیشنهاد نکرده است که کار حذف این «بسی مطالب» را (آنچه که سعدی بهر دلیل تاب وتوان انجامش را نداشته) به‌مورد اجرا گذارند. بنظر نگارنده حذف این موارد در نسخه‌هایی که برای همگان (نه پژوهندگان ومحققان) چاپ می‌شود کاری است بایسته، نه ازلحاظ پیراستن سیمای سعدی بلکه برای پیشگیری ازلطمه خوردن به ارزشهای مثبت و درخشان نظرات اخلاقی او درنتیجهٔ تحولات شرایط زندگی جامعه، ودرهمانحال پیشگیری ازهر گونه تأثیر احتمالی منفی بر بینش ورفتار اجتماعی همگان.

دشتی درپیشگفتار چاپ دوم کتاب خود می نویسد: «انسان به عیب موجودی که دوست می‌دارد نگاه نمی کند واگرهم نگاه کند چیزی نمی‌بیند واگرهم ببیند شکلی لرزان وغیرواضح دارد.»[1] ولی آنچه وی ازنکات ضعف سعدی نگاه کرده و دیده وآنچنانکه آنرا نمایانده است نه تنها شکلی لرزان و غیرواضح ندارد بلکه باندازه ـ و درمواردی بیش از اندازه ـ نالرزان و قاطع است. البته ایشان خود به این اندازه هم خرسند نیست. در پایان فصل گلستان کتاب خود می‌نویسد که این ملاحظات وانتقادات فقط نمونه‌ای است ازآنچه می‌توان دربارهٔ آن گفت وگرنه دراین زمینه می‌بایستی دوپاسه برابر گلستان نوشت، وگفتگوی فصل پانزدهم راچنین

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، (چاپ دوم)، ص ۱۰.

جمع بندی‌می کند که «بحثی‌دقیق‌ومنظم‌ومستوفی خیلی‌بیش ازاین وبهترمی‌توانست تغایر آرای سعدی را نشان دهد» واین گفتگوها «تاحد استقصا پیش نرفته وطرحی بیش نیست.» با اینهمه و ظاهراً از اینکه با این طرحها توانسته است نکته‌های ضعف ومتناقضات گفته‌های سعدی وتشویش وتلون او را درناحیهٔ روح ومعنی ـ که حسن بیان‌او جلا و برق‌خیره کننده‌ای بر آنهاپاشیده ودیگران‌را ازتعمق درماهیت آن بازداشته ـ نشان دهد خرسند است. دست کم شعارفصل‌پانزدهم که: «سعدی تو مرغ زیر کی‌خوبت بدام‌آورده‌ام ـ مشکل‌بدست‌آرد کسی مانند توشهباز را» چنین گمانی را درخواننده بیدار می کند.

دربخشی از کتاب گنجینهٔ ادبیات آسیایی که دشتی در آغاز فصل گلستان نامهٔ خود آورده، گفته می‌شود که یك مترجم انگلیسی گلستان چون دردرستی برخی از گفته‌های سعدی دودل بوده به‌خوانندگانش سفارش کرده است آنها را ندیده بگیرند، همانگونه که کشیشان برخی‌ازجمله‌های تورات وانجیل‌را نخوانده می گذرند. این‌سفارش شاید گویای‌آن باشد که‌دیگرانی هم به‌نکات‌ضعف «شهباز دشوار بدست آوردنی» پی‌برده ولی نخواسته‌اند او را «بدام‌آورند.»

درگفتار «دوگانگی درنکته نظرهای‌اخلاقی‌سعدی» دیدیم که حکمت‌عملی سعدی با شکل وظرف هنری‌آن پدیده‌ای بیشتر ازسپهرآگاهی احساسی است.[1] سعدی با واقع‌بینی و فروتنی خود این نکته را احساس کرده و آشکارهم می‌سازد. او که بارها در کلیات به سخندانی خود بالیده ازحکمت وبینش خود یکراست ستایشی نکرده وحتی در دوبیت زیر همراه با ستودن سخنوری خویش دربرابر خداوندان دانش وفضل کوچکی نشان داده است:

گه گه خیال درسرم آید که این منم

ملك عجم گرفته‌به تیغ سخنوری

۱. در صفحه‌های ۱۲۶ و ۱۲۷ این نامه.

بازم نفس فرو رود از هول اهل فضل
با کف موسوی چه زند سحر سامری[1]

با اینهمه، حکمت عملی سعدی وضعی کم و بیش مانند غزل او فراهم آورده است. دشتی درباره غزل سعدی یادآور می شود که گمراه کنندهٔ همهٔ غزلسرایان پس از وی می باشد زیرا «سهولت بیان او همه را به این اشتباه انداخته است که چون وی سخن توانند گفت.» سادگی و بی تکلفی سعدی در بیان اندیشه های حکمت عملی نیز برخی از پژوهندگان را در داوری خود نسبت به نظرات سعدی گمراه ساخته و از دیدن این واقعیت باز داشته که گذشته از شهامت بیمانند او بینش اجتماعیش در زمینهٔ مسائل زندگی روزانهٔ مردم و جامعه با همهٔ پراگماتیسم و تناقضهایش از همهٔ سخنوران ـ حتی ناصر خسرو و مولوی ـ در گذشته است.

۱. کلیات سعدی، (قصاید)، ص ۴۷۹.

واژه‌های نو

انگیزه	علت
بازبینی	مرور، تجدید نظر
بالیده	رشد یافته
باور	عقیده
برگرفت	استنباط
پاسخدهی	مسئولیت
پردازنده	مؤلف
پروا	توجه
پویش	حرکت
پویه	جریان
پیشداوری	استحسان
چهست	ماهیت
درداشت	محتوی، مضمون

دگرش	تغییر
راستآمد	مصداق
فراگیر	جامع
فرانمودن	ارائه دادن
فراهمیده	مجموعه
فروبستگی	جمود
کوردلی	تعصب
لایه	قشر، طبقه
میانی	مشترك
ناوابستگی	عدم استقلال
ناهمانی	اختلاف
نهادی	طبیعی

CONTENTS

انتشارات امیرکبیر منتشر کرده است:

ارزش میراث صوفیه
دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

تصوف در ایران سابقه‌ای دیرینه دارد و برمبنای همین سابقهٔ طولانی است که مکتبی پخته، ساخته وصیقل‌دیده از آب درآمده وحتی امروزه‌که مظاهر تمدن و درگیری‌های دنیای ماشین زده مجال پرداختن به مکاتب اعتقادی را نمی‌دهد وبرای هرچیز دیگر جز تلاش جا را تنگ کرده، تصوف با تغییر چهره ـ برای عده‌ای ـ سلاحی شده است مقابله‌گر در برابر بیدادها. دکتر عبدالحسین زرین کوب که از نادر محققین ایران است توشهٔ سالیان زحمت خود را درراه شناخت تصوف و چند و چون این مکتب اعتقادی، در این مجموعه فراهم‌آورده است. دراین مجموعه‌مؤلف از آغاز پا به پای صوفیه وپیروان قدیم آن پیش آمده است و مراحل دگرگونی و برخورد آن را با مذاهب، مخصوصاً مذهب‌اسلام، در دیارهای مسلمان‌نشین به بحث کشیده است و چهرهٔ صوفی راستین را با اعتقاداتش بازسازی کرده است.
در این اثر علاوه برسیر تاریخی تصوف در ایران، تأثیر تصوف و جماعت صوفیه در مظاهر مختلف زندگی شرقی بازگو شده است و زندگی صوفیان بزرگ با اخباری‌که راجع به آنها باقی مانده است به رشتهٔ تحریر درآمده.
چاپ جدید کتاب، نسبت به چاپ قبل افزونی‌هایی دارد که ازآن جمله است فصل بزرگ «از میراث صوفیه» که در برگیرندهٔ گفته‌های اندیشمندان بزرگ ونام‌آور راجع به صوفی وتصوف واصطلاحات صوفیانه است.

نقد ادبی «دوجلد»
عبدالحسین زرین کوب

شانزده سال پیش که دکتر زرین‌کوب نقد ادبی را دریک مجلد وبافصولی محدودتر منتشر ساخت، باوجود آنکه خود در آغاز مقدمه اشاره به ضعف وبیمارگونه بودن «نقد» درآن روزگار کرده بود، کتاب بااستقبال کم نظیر خوانندگان روبرو شد. درست است که پیش از زرین‌کوب کسان دیگر هم به این دانش جدید پرداختند اما حقیقت اینست که کارآنان بصورت یك تفنن ونوجویی جلوه‌کرد تایك کوشش دقیق علمی.
چاپ دوم این کتاب که اکنون دراختیار خوانندگان قرارمی گیرد فصولی در باب ادبیات غربی وفلسفهٔ نقادی ونقدِ نقد برچاپ اول افزون دارد. گذشته ازاین درچاپ اخیرسیرتحول نقد ازشرق به‌غرب واز یونان باستان تا دنیای امروز بنحوی دنبال شده است که خود بیانگر مفهوم نقد تطبیقی است. دو مجلدکتاب مجموعاً از۱۸ بخش ویك فصل شامل یادداشتها ودرآخرفهرست اعلام وکتب وقبایل وفهرست برگزیده مطالب تشکیل یافته است.

بامداد اسلام
دکتر عبدالحسین زرین کوب

داستانی شکوهمند برمبنای تحقیقی سترگ، ازماجرای بامداداسلام وتوسعهٔ شگفت‌انگیز دینی بزرگ که در روشنی تاریخ به وجود آمد وباهمهٔ جوانی بربسیاری از آئینهای کهن برتری یافت وآئینی راستین شد برمردان حق و انسانهای تاریخ‌ساز.
بامداد اسلام، دریك نگاه کاربرد حماسهٔ پیامبری است جاودانه که به هنگام برخاست و یك‌تنه دنیایی را تکان داد. دامنهٔ تحقیقات مؤلف در این کتاب تاجایی ادامه می‌یابد که حماسهٔ بزرگ پیامبر اسلام در یك تراژدی ـ که امویان سازندگان و صحنه پردازان آن بودند، از اشاعهٔ بی‌امان خود که حقیقی بود ناگزیر ـ فرو نشست ـ اما نه برای مدتی کوتاه.
تراژدی بدینگونه برقلمرو قصهٔ مردان ایمان و پاکباختگان جهان راه یافت که باجاهلیت عرب که مرد حماسه‌آن را خردکرده بود درشکل خلافت‌اموی باز قدرت گرفت وحماسهٔ بزرگ اسلام را به یك فاجعه کشانید. کتاب که تحقیقی آسان فهم وگیراست، به تشریح و توضیح مسائلی چون: اعراب و کعبه، پیغمبردرمکه، پیغمبر درمدینه، محمد فاتح مکه، پیام محمد وبیماری ومرگ او، یادگار محمد، یاران پیغمبر، دو پیر، شام واسکندریه، اسلام در ایران، دورهٔ‌آشوب، دربارهٔ علی، کارنامهٔ یزید و... اختصاص‌یافته ومؤلف باکمك گرفتن ازمنابع تحقیق مستند واحادیث معتبر اثری پرداخته است شایستهٔ دینی بزرگ ونجاتبخش.

تاریخ در ترازو
بقلم: دکتر عبدالحسین زرین کوب

کمتر فارسی زبان کتابخوانی را می‌توان نشان داد که دکتر زرین‌کوب را نشناسد زیرا شمارآثار طبع شده نفیس وارجمند استاد ازتعداد انگشتان دست متجاوزاست بخصوص‌که بااین همه متنوع ونوبنوست. استاد علاوه برشم خاص تاریخ‌نگری وتاریخ‌نگاری از نبوغ خارق‌العاده‌یی برخوردار است و براین دوصفت طبعی حساس وتأثیر پذیر را نیز افزون دارد.
زمینهٔ اصلی کارش نقد ادبی و تاریخ است اما در از کوچهٔ رندان و ارزش میراث صوفیه تصوف را درترازویی گذارد. ذهن دقیق استاد زرین کوب او را براین میداردکه پدیده‌های اجتماعی را باترازوی حساس نقد بسنجد ازین روست که علاوه برکتاب حاضر در ارزش میراث صوفیه‌اش به یك مبحث مفصل برمی‌خوریم بنام «تصوف درترازو» این ترازوکه باآن تاریخ‌وتصوف را می‌توان سنجید باید دقیقترین ترازو باشد زیرا کمیت ومقدار رادرآن راه نیست. برقرارکردن ارتباط درست ودلپذیر میان مفاهیم تاریخی وادبی یکی ازخصوصیات قلم و بیان زرین کوب است چه آنجاکه در تاریخ ایران بعد از اسلام، دولت ساسانی را در زمان حمله اعراب به سلیمان مرده‌یی مانند می‌کند که به عصای موریانه‌خوردهٔ خود تکیه کرده است و هرلحظه بادی ممکن‌است‌اورا به زمین افکند و چه‌در مجموعهٔ نه شرقی، نه غربی، انسانی که وسعت امپراطوری هخامنشی ومداومت آن را یك تسامح کورش می‌داند که طبعاً بعدازاو دیگر شاهان هخامنشی هم‌کم و بیش آن‌را حفظ کرده‌اند ـتسامح‌دردین ودر زبان وملیت وقومیت ـ، همه از یك حدت ذهنی و درك فوق‌العاده حکایت دارد. درکتاب حاضردوازده فصل مهم تاریخی عنوان شده است‌که بربیان سنت‌های کلی تاریخ نویسی در یونان و روم واروپا ونقد و ارزیابی تاریخ پرداخته است. بی‌تردید در عصر حاضر زرین‌کوب بزرگترین مورخی است‌که باتاریخ نه بعنوان یك عنصر مرده وبجا مانده در لابلای سطور، بلکه بصورت یك شیئی زنده که حیات ورشد وتحرك دارد، حرف می‌زند وشکایت می‌کند، روبرو شده است وسعی دارد تاریخ را آنطور که شناخته ولمس‌کرده است معرفی‌کند.

نه شرقی، نه غربی، انسانی
دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

نه شرقی، نه غربی، انسانی اثری ارزشمند است از محققی که درزمینهٔ علوم انسانی، ادبیات ومعارف اسلامی صاحب نظر است. مطالب کتاب شامل ۷ بخش‌است، ازاین قرار: ۱- ایران درآینهٔ تاریخ. ۲- دین وفلسفه. ۳- زبان و فرهنگ ایران. ۴- اندیشه‌ها و یادداشتها. ۵- بررسی چند کتاب تاریخ. ۶- از اساطیر وفرهنگ عامه. ۷- روایات وصحنه‌ها.
دکترزرین‌کوب درنوشته‌های خود مقام شامخ انسانی را می‌ستاید وخواننده را دعوت به‌کسب اعتلای روح انسان‌دوستی می‌کند.
درمقالهٔ نه شرقی، نه غربی ـ انسانی می‌خوانیم‌که: «درآمیختگی تمدن و تفکر شرقی وغربی، از طریق تداخل وتوارد یا حتی تقلید ویا صرفاً تأثیر متقابل‌آن دو، منتج از پویایی زندگی بشری است وغیرقابل پرهیز. پس در این بهره‌گیریهای فرهنگی، اگر از روی شعور اجتماعی باشد، جای هیچ وحشتی باقی نیست.» دراین مقاله نویسنده ضمن بررسی ژرف اندیشانه‌ای ویژگیهای فرهنگ بورژوازی غرب را بیان می‌کند و ختم سیر آن را به فرهنگ بن بست نیهیلیسم را یادآور می‌شود.
«انسان ازنظرتاریخی برای رسیدن به حقیقت باواقعیت مبارزه می‌کند واین مبارزه درواقع جزئی ازانقلاب دائمی انسان، برای رسیدن به‌مفاهیم تازه‌ای از وجود وهستی خود می‌باشد.»

تاریخ ادبیات روسیه
جلد اول
بقلم: د. س. میرسکی
ترجمه: ابراهیم یونسی

میرسکی نویسنده روسی‌که بیشتر عمرخودرا درانگلستان گذرانده است به تاریخ ادبیات روسیه از چشم یك نقاد بیطرف نگاه می‌کند. جلد اول کتاب قریب نهصد سال ادبیات خطه پهناوری از جهان را دربردارد که کشور تضادها و تعارضات اجتماعی بوده است. سرزمینی‌که در دامن خود ده‌ها تن ازقبیل ژوکوفسکی. پوشکین. گوگول. تورگنیف. تالستوی وداستایوسکی را پرورانده ودرمجموع یك ادبیات غنی وپربار درهمهٔ زمینه‌های ادبی اعم ازرمان،تئاتر، شعر، ترجمه، نقد، درام، نمایش بوجود آورده است در جلد اول این کتاب این ادبیات غنی از آغاز تاعهد تالستوی بدقت بررسی شده است و نویسنده دوره‌های:ادبیات باستان، کلاسیسیم، عصر طلائی، عهد گوگول ورئالیسم را به تفصیل بازگو می‌کند وازاین حیث علاوه برتاریخ ادب روسیه تاحدی هم در مقوله نقد ادبی وارد می‌شودکه البته در کارش موفق است. آگاهی از ادبیات روسیه به سبب وسعت دامنهٔ آن واز حیث تأثیری که در ادبیات جهان دارد برای دوستداران ادبیات خالی از فایده نخواهد بود.

خلاصه تاریخ ادبیات درایران «جلد اول»
بقلم: دکتر ذبیح‌الله صفا

جلد اول خلاصه تاریخ ایران تلخیصی است از مجلدات اول و دوم تاریخ ادبیات درایران تألیف استاد صفاکه رویهم اوضاع سیاسی واجتماعی وعلمی وادبی ایران را ازآغازعهد اسلامی تااوائل قرن هفتم هجری بنحو دقیق و موشکافانه‌یی بررسی کرده است. اگرچه پیش از استاد صفا وهمزمان بااو محققان دیگری هم‌اعم ازایرانی یاخارجی به‌تدوین تاریخ ادبیات پرداختند، مانند ادوارد براون، هرمان اته، یان ریپکا، دکتر شفق وغیره اما انصاف باید دادکه کارآنان ضمن اینکه مفید وارزشمند است شمول وباریك اندیشی تاریخ ادبیات دکتر صفا راندارد.
اکنون‌که شمار واحدهای دانشگاهی افزونی وحجم درسی آنها کاستی یافته است تلخیص این‌کتاب بنابر تقاضاهای مکرر استادان ودانشجویانی صورت گرفته‌که ازخواندن یك دوره تاریخ ادبیات در ایران به سبب زیادی‌مطلب وحجم‌کتاب شکایت داشتند وغالباً به تهیه وخواندن جزوه‌های پلی‌کپی شدهٔ ناقص اکتفا می‌کردند. گذشته ازین چون صورت اصلی‌کتاب برای‌آندسته از محققان تهیه شده است که بخواهند در رشته زبان وادبیات فارسی تخصص حاصل‌کنند، این تلخیص می‌تواند پاسخگوی نیاز همهٔ کسانی باشدکه بدون داشتن تخصص بخواهند ازمیراث فرهنگی ایران زمین‌آگاهی یابند جلد دوم این تلخیص که امید است هرچه زودتر چاپ ومنتشر شود خلاصه‌یی از ده بخش اول ودوم جلد سوم و جلد چهارم[1] خواهد بود که به شیوهٔ مجلد اول اوضاع سیاسی واجتماعی وعلمی وادبی ایران را تاقرن دهم هجری بمطالعه می‌گیرد.

مختصری در تاریخ تحول نظم ونثر
بقلم دکتر ذبیح‌الله صفا

اوراق معدوداین کتاب بخشی ازتاریخ ادبیات‌ایرانست، حاوی بحث مختصر وکلی درتحول نظم ونثر ازآغاز ادبیات فارسی تا دورهٔ معاصر.
این کتاب را مؤلف درپاییز ۱۳۳۱ بتقاضای هیأت علمی دانشکدهٔ افسری که خواهان‌تاریخ مختصری‌ازتحول زبان ونظم ونثرفارسی دردورهٔ اسلامی‌بود، فراهم‌آورد ومقصود ازتنظیم آن این بود که دانشجویان از سیر نظم ونثر فارسی باختصار وبی‌آنکه وارد مباحث مفصل ودقیق شوند، اطلاعی حاصل کنند وازگذشتهٔ ادبی میهن خود دورنمایی درنظر مجسم سازند. ازاین‌رو با رعایت‌کمال اختصار نگارش یافته ودرآن به ذکر اشارات موجزقناعت شده است. وسبک‌هایی‌که در هرعصر وزمان درشعر ونثر وجـود داشته باختصار مورد بحث قرار گرفته است.
درنگاشتن این اوراق حتی‌المقدور از ورود درمباحث دقیق خودداری شده تامبتدیان را بکارآید وگرنه تحقیق دقیق درموضوعی‌که انتخاب شده است مستلزم تسوید اوراق کثیر وصرف همتی وافراست‌که استاد ذبیح‌الله صفا در اثرمشهورش تاریخ ادبیات در ایران بخوبی ازعهدهٔ آن برآمده است.

فهرست سالانهٔ انتشارات خودرا منتشرکرده‌ایم.
علاقه‌مندان می‌توانند به‌آدرس «تهران ــ سعدی شمالی ــ بن‌بست‌فرهاد ــ شمارهٔ ۲۳۵ــ دایرهٔ روابط عمومی مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر» باما مکاتبه کنند تا فهرست سالانه را ــ به‌رایگان ــ برای ایشان ارسال داریم.

منتشر شده است

سبک شناسی
محمد تقی بهار ملک‌الشعرا

پیغمبر دزدان
دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی

تعریف و تبصره
نیما یوشیج

نقد ادبی
دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

نه‌شرقی، نه‌غربی، انسانی
دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

نقد تفسیری
رولان بارت- ترجمهٔ محمد تقی غیائی

دمی با خیام
علی دشتی

شاعری دیرآشنا
علی دشتی

نقشی از حافظ
علی دشتی

در قلمرو سعدی
علی دشتی

ترانه‌های خیام
صادق هدایت

از صبا تا نیما
تألیف یحیی آرین‌پور

هزار سال نثر فارسی
تألیف کریم کشاورز

بهار و ادب فارسی
به‌کوشش محمد گلبن

تاریخ ادبیات ایران
دکتر ذبیح‌الله صفا

شعر نو از آغاز تا امروز
نوشتهٔ محمد حقوقی

مقدمه بر رستم و اسفندیار
شاهرخ مسکوب

ادبیات : نقد و تاریخ

۴

